This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

+ *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.

+ *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.

+ *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.

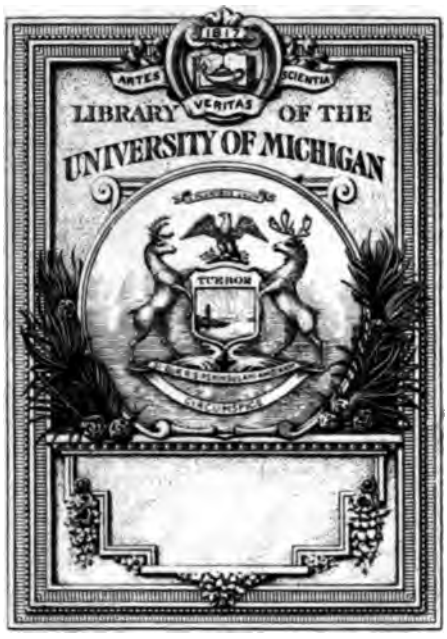
+ *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via `http://books.google.com`

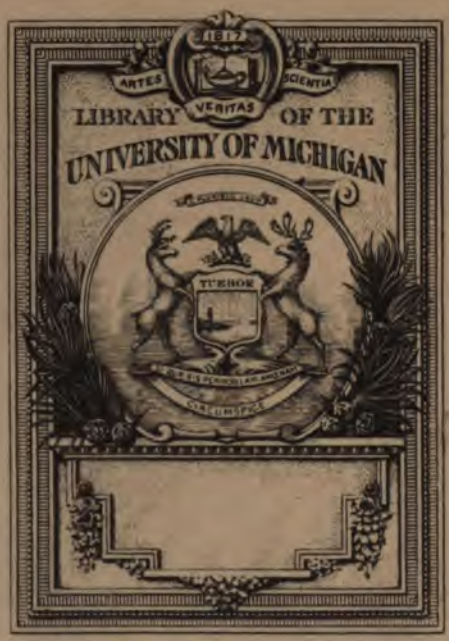
B 857,510

Lyell
$1.00


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

SS=
E80
K96

$1.00


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

ESO
K96

WIJSBEGEERTE EN GODSDIENST

IN HET DRAMA VAN

EURIPIDES.

Bijdrage tot de kennis van het godsdienstig leven der Atheners ten tijde van Pericles

DOOR

Dr. K. Koenraad KUIPER.

HAARLEM,
H. D. TJEENK WILLINK.
1888.

WIJSBEGEERTE EN GODSDIENST

IN HET DRAMA VAN

EURIPIDES.

WIJSBEGEERTE EN GODSDIENST

IN HET DRAMA VAN

EURIPIDES.

Bijdrage tot de kennis van het godsdienstig leven der Atheners ten tijde van Pericles

DOOR

Dr. K. Konrad KUIPER.

HAARLEM,
H. D. TJEENK WILLINK.
1888.

[redacted]

Gr. Lit.
Stichert
2-14-40
40262

2-20-40 V.A

In de volgende bladzijden heb ik getracht in den persoon van Euripides den strijd te schetsen, die in het laatst van de vijfde eeuw vóór Christus de harmonie van het geestelijk leven der Atheners begon te verstoren: den strijd tusschen nieuwe wijsheid en oud geloof.

Voor dit onderwerp meende ik ook buiten den kring der eigenlijke literatoren belangstelling te mogen zoeken. Daarom streefde ik er naar, aan mijn boek zoo weinig mogelijk het karakter van eene philologische monographie te geven: ik schreef niet in het Latijn, deed aan de behandeling van mijn eigenlijk onderwerp een paar inleidende hoofdstukken voorafgaan, en vertaalde in den tekst alle Grieksche citaten.

Waar het aanhalingen uit dichters gold wilde ik het oorspronkelijk karakter althans eenigszins bewaren en gaf dus een metrische vertaling. Voor de Ilias maakte Mr. Vosmaer's even krachtige als zoetvloeiende overzetting die taak gemakkelijk genoeg; maar voor de Odyssee ontbrak mij die voortreffelijke vertolking en voor de latere dichters evenzeer. Ik moest dus (wilde ik de eenheid in mijn werk handhaven, en metrische vertalingen blijven geven) òf in Duitsche overzettingen hulp zoeken, òf mijn eigen krachten beproeven. Men zal mij, hoop ik, ten goede houden, dat ik aan het laatste de voorkeur gaf. Voor die lezers, welke mijne vertaling

[redacted]

INHOUD.

Bladz.

INLEIDING ..... 1.

HOOFDSTUK I.

HOMERUS, DE HOMERISCHE HYMNEN EN HESIODUS ..... 7.
Aanteekeningen ..... 50.

HOOFDSTUK II.

ONTWIKKELING VAN DE GODSDIENSTIGE VOORSTELLINGEN DER GRIEKEN TOT AAN DEN TIJD VAN EURIPIDES ..... 58.
Aanteekeningen ..... 99.

HOOFDSTUK III.

EURIPIDES' LEVEN EN WERKEN ..... 127.
Aanteekeningen ..... 159.

HOOFDSTUK IV.

DE STRIJD TEGEN DEN OUDEN GODSDIENST ..... 171.
Aanteekeningen ..... 262.

HOOFDSTUK V.

HET POSITIEVE STANDPUNT DES DICHTERS ..... 274.
Aanteekeningen ..... 354.

HOOFDSTUK VI.

ELEMENTEN VAN VERZOENING MET DEN VOLKSGODSDIENST ..... 374.
Aanteekeningen ..... 423.

Gr. Lit.
Stechert
2-14-40
40262

In de volgende bladzijden heb ik getracht in den persoon van Euripides den strijd te schetsen, die in het laatst van de vijfde eeuw vóór Christus de harmonie van het geestelijk leven der Atheners begon te verstoren: den strijd tusschen nieuwe wijsheid en oud geloof.

Voor dit onderwerp meende ik ook buiten den kring der eigenlijke literatoren belangstelling te mogen zoeken. Daarom streefde ik er naar, aan mijn boek zoo weinig mogelijk het karakter van eene philologische monographie te geven: ik schreef niet in het Latijn, deed aan de behandeling van mijn eigenlijk onderwerp een paar inleidende hoofdstukken voorafgaan, en vertaalde in den tekst alle Grieksche citaten.

Waar het aanhalingen uit dichters gold wilde ik het oorspronkelijk karakter althans eenigszins bewaren en gaf dus een metrische vertaling. Voor de Ilias maakte Mr. Vosmaer's even krachtige als zoetvloeiende overzetting die taak gemakkelijk genoeg; maar voor de Odyssee ontbrak mij die voortreffelijke vertolking en voor de latere dichters evenzeer. Ik moest dus (wilde ik de eenheid in mijn werk handhaven, en metrische vertalingen blijven geven) òf in Duitsche overzettingen hulp zoeken, òf mijn eigen krachten beproeven. Men zal mij, hoop ik, ten goede houden, dat ik aan het laatste de voorkeur gaf. Voor die lezers, welke mijne vertaling

ontberen kunnen, droeg ik zorg steeds aan den voet der bladzijde het Grieksche origineel te citeeren. Tot deze citaten en enkele verwijzingen heb ik de noten onder den tekst beperkt: uitvoeriger toelichtingen en alles wat meer op het gebied der eigenlijke philologie tehuis behoorde, heb ik achter de hoofdstukken in afzonderlijke „aanteekeningen" te zamen gebracht.

Daar vindt men ook mijne bronnen vermeld, d. w. z. de schrijvers aan welke ik werkelijk iets ontleende; immers volledige opgave van de door mij geraadpleegde literatuur kon, meende ik, niemand belang inboezemen. Vooral van de talrijke Duitsche monographieën heb ik veel onvermeld gelaten, maar dat ik o. a. de geschriften van Bouterwek en Spengler over Euripides' theologie of van Köhler over zijne philosophie niet citeerde, moge voor niemand een bewijs zijn, dat ik ze ongelezen liet.

Een ander geval is het met de belangrijke dissertatie van Dr. J. Berlage („de Euripide philosopho" L. B. 1888). Daar op het tijdstip, dat de Heer B. promoveerde, mijn boek reeds geheel voltooid en voor verreweg het grootste gedeelte afgedrukt was, kon ik tot mijn leedwezen zijne „Commentatio" niet meer raadplegen, noch in mijn werk bespreken. Dit deed mij te meer leed, omdat op de hoofdpunten Dr. B. en ik tot zeer verschillende resultaten zijn gekomen. Gaarne had ik op die punten, met waardeering voor zijn verdienstelijken arbeid, mijne meening tegenover de zijne uitvoeriger toegelicht.

En hiermede zij mijn werk der welwillende belangstelling mijner lezers aanbevolen.

Haarlem, April 1888. K.

INHOUD.

Bladz.

INLEIDING ..... 1.

HOOFDSTUK I.

HOMERUS, DE HOMERISCHE HYMNEN EN HESIODUS ..... 7.
Aanteekeningen ..... 50.

HOOFDSTUK II.

ONTWIKKELING VAN DE GODSDIENSTIGE VOORSTELLINGEN DER GRIEKEN TOT AAN DEN TIJD VAN EURIPIDES ..... 58.
Aanteekeningen ..... 99.

HOOFDSTUK III.

EURIPIDES' LEVEN EN WERKEN ..... 127.
Aanteekeningen ..... 159.

HOOFDSTUK IV.

DE STRIJD TEGEN DEN OUDEN GODSDIENST ..... 171.
Aanteekeningen ..... 262.

HOOFDSTUK V.

HET POSITIEVE STANDPUNT DES DICHTERS ..... 274.
Aanteekeningen ..... 354.

HOOFDSTUK VI.

ELEMENTEN VAN VERZOENING MET DEN VOLKSGODSDIENST ..... 374.
Aanteekeningen ..... 423.

In het slot van de ontzagwekkende trilogie door Aeschylus gewijd aan de lotgevallen van Orestes, hooren wij den dichter bij monde van de Eumeniden zijne vaderstad roemen als „de outerbeschermende lievelingsstad van alle Helleensche goden." [1])

Is die lofrede, zoo zoet klinkende in de ooren van het Atheensche volk, dat op niets zoo zeer als op zijne vroomheid trotsch was, ook ten volle op de stad van Pallas toepasselijk in de dagen toen de strijd op dood en leven met Sparta werd gestreden, in de dagen van Euripides en Aristophanes?

Wie onzer zou, wanneer de stad van Phidias in al hare jonge heerlijkheid voor zijnen geest verrijst, aarzelen op deze vraag een toestemmend antwoord te geven? Immers ook thans nog geeft de Acropolis, „abode of gods, whose shrines no longer burn", in ruïne bij ruïne getuigenis, welk een nooit rustende godsdienstzin Pericles' tijdgenooten bezielde. Dáar verrees het Parthenon: zijn oostelijke gevel verhaalde in de welsprekende taal der aan de kindsheid ontwassen beeldhouwkunst allen Atheners de wonderbare geboorte hunner schutsgodin uit het hoofd van den Aegisvoerenden Alvader, terwijl op den westgevel de geloovige schare mocht aanschouwen, hoe die

---

[1]) Aesch. *Eum.* 920 *φροίβωμον Ἑλλάνων ἄγαλμα δαιμόνων*. vlg. ook Sophocl. *Oed. Col.* 260 *τὰς Ἀθήνας θεοσεβεστάτας*.

zelfde Pallas zich tegenover Poseidon had gehandhaafd in de heerschappij over het land van Attica. En in eene lange sierlijke rij slingerde zich om de cella heen de wonderschoone fries, die het een ieder kond deed, hoe gansch Athene de dochter des machtigen Vaders eerde op den heiligen feestdag der panathenaea, haar de eerstelingen wijdende van de vruchten des velds, en de jaarlijksche gave van den kostbaren peplos. Ginds Erechtheus' tempel, met zijne karyatiden-hal, gedragen door jonkvrouwen, schoon en fier als de bekoorlijke stad zelve; dan de tempel van Athena Polias, heilige woning van het aloude houten beeld der stadsgodin, en het bevallige tempeltje van Athena Nike; eindelijk bovenal de geweldige Promachos zelve, wier speerpunt reeds van verre den huiswaarts keerenden zeevaarder bescherming toewenkte — waren dat niet al te gader bewijzen van de onvermoeide vroomheid waarmede de trots van gansch Griekenland, de „goddelijke stad", [1]) goden eerde en aanbad?

Want geen plein dat zonder tempel was gebleven, geene straat die niet haar altaar, geen huis dat niet zijn Herme of Agyieus bezat. Men trede de stad binnen, waar men wil: ter linker en ter rechter-zijde vindt men de heiligdommen der goden. Volgen wij den periegeet Pausanias op zijne bekende wandeling, dan vinden wij reeds terstond aan den stadsmuur een altaar van Zeus Herkeios, den „muurbeschermer," dat getuigt van den godsdienstzin der Atheners, en van dien stadsmuur af tot aan de agora is onze gansche tocht ééne lange bedevaart langs tempels en heiligdommen. Hier is het de tempel van Demeter, Kore en Iacchos. Iets verder het ruiterstand-

---

[1]) Pind. fr. 76 (Bergk Poet. Lyr. Gr. Ed. IV.)

Ὦ ναὶ λιπαραὶ καὶ ἰοστέφανοι καὶ ἀοίδιμοι
Ἑλλάδος ἔρεισμα, κλειναὶ Ἀθᾶναι, δαιμόνιον πτολίεθρον.

beeld van Poseidon, dan een gebouw aan Dionysos Melpomenos gewijd; straks een standbeeld van Athena Paionia, van Zeus, van Mnemosyne, van de Muzen [1]), kortom eene lange reeks ter bevestiging van Paulus' beroemde getuigenis, dat de Atheners „alleszins als over-godsdienstig" waren.

En inderdaad: indien onbeperkte mildheid in het bouwen der tempels, onbegrensde vrijgevigheid in het vieren der godenfeesten de goden voor Griekenland had kunnen behouden, geene stad had meer aanspraak op den naam van godvreezendheid, van θεοσέβεια, kunnen maken, dan Athene. Gelijk geen plein zonder heiligdom, geene straat zonder outer was, zoo ging er geene dekas, ja, bijna geen dag zonder heilig feest voorbij. [2]) „De Atheners," zoo getuigt de schrijver van het boekje over den Staat der Atheners, „vieren dubbel zoo vele feesten als de andere Grieken" (III. 8.), en wij gelooven hem gaarne. Had niet de maand Hekatombaion zijne Apollinische hecatombaeen, zijne Synoikesia, zijne Kronia, en Panathenaeen, jaarlijks de kleine, en om de vier jaar de groote? Vierde men niet in Boëdromion de mysteriën van Eleusis, in Pyanepsion de Thesmophoriën? Eén enkele blik op den feestkalender der Atheners doet ons zien dat werkelijk in het gansche jaar geen dag zonder goden was. En men meene niet, dat de talrijkheid der feesten de milddadigheid der Atheners deed afnemen. „De Panathenaeen en de Dionysiën verzuimt gij niet op uwen tijd getrouw te vieren," zoo getuigt Demosthenes, „en daarvoor besteedt gij zoo groote sommen gelds, als gij voor een krijgstocht ter zee nooit beschikbaar hebt, en gij maakt daarvoor

---

[1]) Zie Paus. *Att.* c. 2.

[2]) Zie de uitvoerige behandeling der Ath. feesten bij Hermann G. A. II. p. 274.

zoo groote toebereidselen als anders niemand doet." En bedenkt men nu, dat boven en behalve deze groote staatsfeesten, die uit de openbare kas werden bekostigd, nog iedere demos, iedere phyle, ja iedere familie eigene feesten en offers had te betalen [1]), dan gelooft men gemakkelijk de verklaring van den scholiast op Thucydides (II. 28) dat de Atheners op alle dagen van het jaar, slechts éénen uitgezonderd, hunnen goden offerden, en aarzelt te meer Athene den roem van uitnemende godsvrucht te ontzeggen.

Maar daar is meer. Niet alleen in het persoonlijk leven der burgers is de dienst der goden zoo vast ingeweven: het was bij de Atheners een staatsbeginsel „geen werk zonder de goden te ondernemen" [2]). Geene volksvergadering, geene raadszitting, geen vrede, geen verbond, of aan de goden, de getuigen en beschermers van iedere handeling wordt het eerst gedacht.

Toen de vloot, die de noodlottige expeditie naar Syracuse zou ondernemen, zeilree voor den Piraeus lag, toen, zoo verhaalt Thucydides (VI. 32) „werd door de trompet het teeken tot stilte gegeven, en de plechtige gebeden voor de uitvaart werden volgens de gewone formule uitgesproken, maar niet schip voor schip afzonderlijk, doch door allen te zamen op het voorgaan van den staatsheraut. Toen werden op de gansche

---

[1]) Dem. *Phil.* IV. 35. cf Plut. *de gloria Ath.* c. 6. en Boeckh *Staatsh. d. Ath.* 3e uitg. I. p. 266. „Wie kostspielig die Feste des Staates und seine Ausgaben dafür waren kann man schon darnach beurtheilen, dass der Demos Plotheia für sich zu den Aphrodisiën 1200 Drachmen, zu den Anakeien (een feest ter eere van de Dioskuren — zie Preller, *Gr. Myth.* II. 194, noot 6), gleichfalls 1200, wahrscheinlich eben so viel zu den Apollonien, und halb so viel zu den Pandien aufwandte und noch 5000 Dr. für Opfer an seine Schatzmeister anwies. Ausserdem zahlte er 7000 Dr. in's Herakleion.

[2]) σὺν τοῖς θεοῖς πάντος ἔργου ἄρχεσθαι.

vloot de kraters gevuld, en uit gouden en zilveren bekers plengden officieren en soldaten allen den offerwijn, terwijl te gelijkertijd het gansche op den oever verzamelde volk instemde in het gebed, en den paeean mede aanhief." Bewijst deze plechtige wijding van den geheelen krijgstocht ten duidelijkste, hoe innig het godsdienstig en staatkundig leven bij de Atheners waren verbonden, evenzeer zien wij de hooge beteekenis van den godsdienst in den staat erkend in het feit, dat geene misdaad zwaarder werd gerekend en gestrenger werd gestraft dan de *ἀσέβεια*, het niet eeren der goden. Zelfs de philosophische fantasie van den dichterlijken Plato eischt in den ideaalstaat de erkenning van den *staats*godsdienst als fundament der geheele staatsregeling; ja de wijsgeer gaat zoo ver, dat hij uitdrukkelijk de godenvereering in offers en gebeden aan den staat wil voorbehouden [1]).

Door den staat beschermd, door de kunst gevierd, geëerd zoo in oorlog als in vrede, en door overoude instellingen met schijnbaar onverbrekelijken band aan de heilige veste van Pallas verbonden, schenen de goden voor eeuwig een onwankelbaren troon te Athene te hebben opgericht. En toch kon in die stad op het tooneel van Dionysos het snerpende woord des twijfels klinken:

't Is waar! men zegt dat in den hemel goden zijn! [2])

toch kon, door een dichter, die wel niet rijkelijk bekranst met zegepalmen, maar door heel het volk op de handen ge-

[1]) *Legg.* X. c. XVI (pag. 909 D.) *ἔστω γὰρ νόμος ὅδε τοῖς ξύμπασι κείμενος ἀπλῶς· ἱερὰ μηδὲ εἷς ἐν ἰδίαις οἰκίαις ἐκτήσθω· θύειν δ' ὅσιον ἐπὶ νοῦν ἴῃ τινί, χρὸς τὰ δημόσια ἴτω θύσων, καὶ τοῖς ἱερεῦσί τε καὶ ἱερείαις ἐγχειριζέτω τὰ θύματα, οἷς ἁγνεία τούτων ἐπιμελής· συνεύξασθω δὲ αὐτός τε καὶ ὃς ἂν ἐθέλῃ μετ' αὐτοῦ συνεύχεσθαι.*

[2]) Eur. fr. *Bellerosph.* 288 Dind. *φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς.*

dragen werd, en wat meer zegt, wiens verzen men kende als zijnen Homerus, een regelmatige krijgstocht tegen de Olympiërs worden ondernomen? Ja; niet alleen onder de dartele, ontoerekenbare scherts van een Aristophanes, maar in de statige taal van de tragische Muze, in den naam van gezond verstand en zedelijkheidsgevoel beide wordt het doemvonnis over hunne geschiedenis en bestaan zonder aarzeling uitgesproken, in dat zelfde Athene, dat openlijk en officieel niet dan θεοσεβεστάτη wilde heeten!

Dit verzet tegen de goden, deze tegenspraak zoo zeer in strijd met het schoone woord van Aeschylus, dat ik op de eerste bladzijde aanhaalde, heeft geen openhartiger uiting gevonden, dan in de tragediën van Euripides. Op hem is meer dan op eenigen denker of dichter van zijnen tijd toepasselijk het bekende woord waarmede de Corinthische gezant op het oorlogscongres te Sparta de Atheners van zijnen tijd kenschetst: „Nieuwigheidbedenkers, vaardig om steeds iets anders te verzinnen" [1]). Maar hij stond niet alleen: dezelfde geest van onrust, die zijne werken beheerscht, bracht strijd in het hart van menigen eertijds geloovigen Athener: wie dus de godsdienstige voorstellingen van Euripides kent, die heeft inzicht gekregen in het geloofsleven van een niet gering deel der Atheners van Pericles' tijd.

Ik heb getracht in de volgende bladzijden die voorstellingen te schetsen, maar achtte het noodzakelijk, aan de beschouwing van Euripides' veelal polemisch standpunt, een overzicht van de geschiedenis der godsdienstige opvattingen, welke hij bestrijdt en bovendien eene schets van des dichters leven te doen voorafgaan.

---

[1]) Thuc I. 70: „νεωτεροποιοὶ καὶ ἐπινοῆσαι ὀξεῖς."

EERSTE HOOFDSTUK.

Homerus, de Homerische hymnen en Hesiodus.

Het tijdperk, dat in de Homerische zangen zich afspiegelt, ligt reeds op vrij grooten afstand van de kindsheid der Grieken. [1]) Wel schemert soms in de woorden van het epos de herinnering aan die vroegere tijden door, wel is de dichter zich bewust, dat menig Phemios, menig zanger bij Gods genade, van den Wrok had gezongen vóór het schoone lied was gewrocht, dat thans als een geheel aan zijne lippen ontvloeide, maar bij die herinnering blijft het: die vroegere tijden te schetsen, dat onderneemt hij niet. En, evenmin als op het gebied van het menschelijk leven, ontwikkelt die flauwe herinnering zich op het gebied van het goddelijke tot eene duidelijke voorstelling. De Helleen had opgehouden het verband met de hooglanden van Klein-Azie, waar de wieg van zijnen stam had gestaan, te gevoelen: de goden die hij van daar had meegebracht had hij genationaliseerd, zoowel als de godheden die hem van elders waren toe gevoerd.

Even Grieksch als Vader Zeus, de in den Aether tronende, is Aphrodite. Neerdalende in de golven der Aegeische zee

[1]) Zie aanteekening A.

als Astarte, rijst ze, herboren tot Grieksche schoonheid, op uit het schuim als Anadyomene. De Phcenicier Herakles moge voor het scherpziend oog van den hedendaagschen navorscher zijne nationaliteit niet kunnen verbergen, voor den Griek in Homerus' tijd is hij niet minder kind van Zeus, dan de Lycische Apollo, of de overzeesche Athena. Wie dus niet vraagt naar den oorsprong dezer godheden, maar slechts naar het karakter dat de dichter, tolk evenzeer als leidsman zijner tijdgenooten, in hen vond, die zal erkennen, dat in de Homerische Zangen die overzeesche godheden volgens het nationaal begrip der Ioniërs zijn herschapen tot vrije, persoonlijke wezens.

Aan welke eischen moeten nu deze godheden beantwoorden om de behoeften der geloovigen te bevredigen. Welke karaktertrekken geven hun in de oogen des dichters recht op den naam van goden?

Boven alle andere eischen staat de behoefte om zich de godheid almachtig te denken. Immers, daar de mensch de onzichtbare krachten, waardoor de natuur leeft en zich zelve onderhoudt, en die hij met zijne eigene denkkracht begiftigt, van de wieg tot aan het graf voelt heerschen over zijn eigen zwakken persoon, moet hij zich wel voorstellen, dat de goden allen te zamen, de godheid als geheel, alles vermag te doen. Inderdaad vinden we dan ook, zoo in het algemeen, de almacht herhaaldelijk der godheid als attribuut toegekend: de zwijnenhoeder Eumaeus spreekt naar het hart van alle homerische helden wanneer hij tot Odysseus zegt: „Het ééne beschikt ons God, doch het andere ontzegt hij ons, al naar het Hem in zijnen geest behaagt, want *alles kan hij.* [1])

[1]) δύναται γὰρ ἅπαντα (Od. ξ 444) vgl. α 347 en δ 236, waar 't zelfde van Zeus wordt gezegd, die hier, zooals dikwijls bij Homerus, in de beteekenis van „de godheid" wordt genoemd. Een ander geval is het *ibid.*

Aan pogingen om die goddelijke almacht te schetsen ontbreekt het niet. Is Diomedes gewond, één woord tot zijne getrouwe beschermgodin Athena is voldoende om haar tot hem te voeren:

> Licht van beweging schiep zij zijn leden, zijn voeten en armen;
> Toen, dicht naderend, zeide zij snel de gevleugelde woorden:
> „Vat weer moed, Diomedes, om tegen de Troiers te strijden."
> (Il. V 122 vv. vert. v. Vosmaer).

en niet slechts geneest zij hem, maar zelfs neemt zij van zijne oogen den nevel weg, die voor ons menschen de goden verborgen houdt. [1])

Terstond maakt Athena den gewonden krijger gezond en rap: het denkbeeld van tijd moet dus verdwijnen voor die goddelijke almacht. Evenzoo het denkbeeld van ruimte en afstand: wanneer Zeus neêrzit op den Ida (*O.* 362) dan ziet hij zelfs wat op den Olympus geschiedt; en als Hera zich van den Ida naar den Godenberg begeeft dan doet zij dat snel als de *gedachte:*

825, waar een door Athena gezonden droombeeld (εἴδωλον) zegt: „Gij hebt eene helpster (nl. Pallas), welke reeds velen smeekten hen bij te staan, want dat kan zij. (δύναται γάρ). Hier wordt slechts de macht van Athena om hare beschermelingen bij te staan, doch geene almacht geconstateerd.

[1]) Il. E. 121. γυῖα δ' ἐθηκεν ἐλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν,
ἀγχοῦ δ' ἱσταμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
θαρσῶν νῦν Διομήδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι·

Der goden macht gaat dus de perken van het natuurlijke wel te buiten. Zoo ook Σ 240 waar Hera de zon (αἴκοντα νέεσθαι) vóór den gezetten tijd dwingt neer te dalen in den Oceanus. Evenzoo rekt Athena den nacht ψ 243. cf 345.

Even als snel zich beweegt de gedachte des menschen die alom
Reisde door menige streek, en bedenkt met ervarene zinnen:
„Daarheen zoude ik willen, of ginds," en zich velerlei voorneemt,
Zoo, vol drift, vloog daar door de ruimte de vorstlijke Hera. [1])
(Il. XV. 80. Vosm.)

Met alle poëtische kracht waarover hij beschikt tracht dan ook de dichter de veronderstelling, dat ooit afstand een god zou binden, bij zijne hoorders weg te nemen. Wanneer, waar en hoe zij willen, verschijnen de goden den mensch. Zij zijn de beheerschers van zijn lot in oorlog en vrede, op de reis en in huis, overal met de zelfde snelheid tegenwoordig. Twijfelt de Homerische held in de volheid zijner beproevingen somtijds aan die macht, de goden zelf zijn de eersten om hem weder in zijn geloof te versterken. Het is de godin Athena zelve (zij het dan ook in de gedaante van Mentor) die het wanhoopswoord van Telemachus „op terugkomst van mijnen vader hope ik te vergeefs, ook zelfs al willen de goden die," berispend weerlegt met deze ernstige vermaning:

„Telemachus, welk woord ontglipte den wal uwer tanden!
Licht kan een God, zoo hij wil, van verre den zwerveling redden."
(Od. III. 230). [2])

En dat, afgezien van dergelijke oogenblikken van moedeloosheid als waarin Telemachus hier verkeert, dit ook de overtuiging der helden zelf is blijkt o. a. uit het woord van Diomedes, die, wanneer hij te vergeefs den door hem gewonden Hector tracht na te zetten (*Λ* 360), onmiddellijk begrijpt dat

---

[1]) ὡς δ' ὅτ' ἂν αἴξῃ νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλὴν
γαῖαν ἐλληλουθὼς φρεσὶ πευκαλίμῃσι νοήσῃ·
„ἔνθ' εἴην ἢ ἔνθα", μενοινήσῃσί τε πολλά·
ὡς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη·

[2]) Τηλέμαχε, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων·
ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι.

Apollo zijnen lieveling van verre bijstaat. Trouwens, het feit dat de helden bij iedere gelegenheid tot die op den Olympus tronende goden bidden en hun offeren, toont reeds op zich zelf voldoende hun geloof aan de allen afstand trotseerende kracht der goden. Niet licht zal men dan ook ééne bladzijde in Ilias of Odyssee aanwijzen waar de handeling buiten de goden om blijft gaan. [1])

Bovenal blijkt het bovenmenschelijke van der goden macht in hunne bestiering van des menschen gedachte. Niet alleen toch zijn de droomen „uit God," niet slechts wordt bij iedere handeling de geest des menschen in eene bepaalde richting gedreven door verschijningen of teekens, waarvan God zelf de verklaring in des menschen hart legt, maar ook alle daden, de goede zoowel als de slechte, zijn hem door de goden ingegeven. Is de moed der Argiven niet plotseling verdubbeld wanneer de krijgsgodin met stralend oog haar schitterende aegis grijpt en die doet vonkelen voor de oogen der voorttrekkende strijders?

Bij ieder verhief zij den strijdlust
Weer in het hart om op nieuw volhardend te kampen op 't slagveld.
Plotseling werd hun de krijg nu zoeter dan weder te keeren
Voerend hun holle galeien naar 't dierbare land van de vaadren. [2])
(Il. II. 451; Vosm.)

Zoo als hier met de gansche schaar, zoo geschiedt het elders met de beide Aiaxen (*N*. 46 vv.) Niet slechts met woorden spoort Poseidon hen aan om stand te houden tegen Hector, maar hij slaat ze met zijn staf en door dien slag giet hij

[1]) Zie aanteekening B.

[2]) ἐν δὲ σθένος ὦρσε ἑκάστῳ
καρδίῃ ἀλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.
τοῖσι δ' ἄφαρ πόλεμος γλυκίων γένετ' ἢ νέεσθαι
ἐν νηυσὶ γλαφυρῇσι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

hun moed in het hart. Deze gevallen echter behooren nog eenigszins op het gebied van de zichtbare voorstellingen, evenals de teekens aan den hemel, en de goden-verschijningen (zooals van Iris bijvoorbeeld die (*Γ* 138) in de gestalte van Laodice „de eerste van Priamus' docht'ren in schoonheid" aan Helena verschijnt en in haar hart zoet verlangen doet ontwaken „naar haren vroegeren man, haar vaderstad en hare ouders"). Maar van grootere beteekenis is eene macht over de ziel des menschen zooals b.v. Hera die blijkt te bezitten, wanneer zij Agamemnon van den Olympus af, zonder verdere tusschenkomst, een nieuw krijgsplan in den geest legt. [1])

Toch geven al deze plaatsen slechts bewijzen van eene groote macht, niet van almacht. Want behalve dat de dichter door de beperktheid van zijn voorstellingsvermogen in werkelijkheid niet in staat is voorbeelden van goddelijke almacht te teekenen, zijn er twee dingen vooral die deze almacht feitelijk ondenkbaar maken. Het eerste bezwaar is gelegen in het polytheisme zelf, het tweede is een uitvloeisel van de sterk anthropomorphistische denkwijze der oude Grieken.

Wij moeten erkennen, dat, op het standpunt van het veelgodendom, de voorstelling zelve consequent genoeg is gedacht: gezamenlijk toch vermogen de goden alles: „In den schoot van de goden berust het," is het laatste woord van des helden geloof, en zijn vaste steun bij het wisselen der krijgskans is altijd:

Want de beslissing der zege berust bij d'eeuwige goden.

Door gezamenlijk overleg worden hunne gemeenschappelijke besluiten gevormd onder leiding van Zeus, die tevens uitvoerder hunner bevelen, en oppermachtig koning is, alleen in zooverre

[1]) De uitdrukking daarvoor is ἐπὶ φρεσὶ θῆκε. Op dezelfde wijze geeft Hera *A.* 55 Agamemnon in het hart den krijgsraad bijeen te roepen, die zoo gewichtige gevolgen zou hebben. Zie ook *Θ* 218. Od. *ε.* 427, en *ο.* 158, enz.

evenwel oppermachtig als hij de vertegenwoordiger is van al de anderen te zamen. [1]) Op de gewone genealogiseerende wijze wordt dit door den dichter aldus uitgedrukt, dat Zeus, als oudste de grootste rechten heeft. Echter is het merkwaardig om te zien, hoe Zeus zelf zich langzamerhand ook tegenover de andere goden eene oppermacht aanmatigt, die zij in vrede, als uitspraak van hun eigen wil gaarne laten gelden, maar die door de machtigste godheden althans, in tijd van twist en oneenigheid òf stilzwijgend wordt voorbij gezien, òf met bitse woorden wordt bestreden. Wanneer Zeus met krachtige bedreigingen den goden alle inmenging in den strijd heeft verboden, (Il. Θ. begin) moeten Hera en Poseidon wel zwichten voor zijne oppermacht, maar de godin ontziet zich niet tot haren broeder deze woorden te spreken:

„Immers, indien wij het wilden, zoovelen de Danaers bijstaan,
Troja's volk te verdrijven, en Zeus d'alziende [2]) te stuiten,
Treurend zoude hij zitten en eenzaam ginds op den Ida."
(Il. VIII. 220. Vosm.)

en al mengt zij zich ook niet persoonlijk in den strijd, nu Poseidon weigert zich tegen Zeus te verzetten, die immers „verreweg de machtigste is," ze aarzelt niet Agamemnon althans een nieuw krijgsplan aan de hand te doen en alzoo heimelijk

---

[1]) Het denkbeeld dat de almacht slechts in zooverre bij Zeus berust als hij vertegenwoordiger van den ganschen godenraad is, wordt verduidelijkt door het feit dat Hera in den hymnus aan Apollo (343) de almacht der goden tegen Zeus aanroept: *αὐτοὶ νῦν μεῦ πάντες ἀκούσατε καὶ δότε παῖδα νόσφι Διός.*

[2]) Liever: „den God des donders te stuiten". *Εὐρύοπα* is hij wiens stem (ὄψ) verre klinkt (zie Doederl. *Hom. Gloss.* 509 die ook uit Plut. *mor.* p. 1096 een lyrisch fragment citeert „*χόρος εὐρύοπα κέλαδον φθεγγόμενος*). Ten overvloede vergel. men Pind. *Pyth.* VI. 24 Bergk ed. IV. *Κρονίδαν βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν.*

de macht van Zeus te trotseeren. Wat Poseidon aangaat, deze buigt zich wel is waar hier stilzwijgend, maar elders vindt hij aanleiding om al zijn wrevel tegen die Oppermacht van der Goden koning in zeer krasse bewoordingen te uiten. Dat is in den vijftienden zang. Uit den verraderlijken slaap ontwaakt waarin Hera den Almachtige had gedompeld, ziet Zeus Poseidon, tegen zijn verbod in, aan den strijd deelnemen. Onmiddellijk zendt hij Iris om hem dit te verbieden, „en" zoo spreekt hij, „mocht hij niet luisteren,

Laat hij het verder in geest en gemoed dan wèl overwegen,
Hoe ontzaglijk hij zij, dat hij nooit mijn naadrenden aangreep
Zou weêrstaan, want verre de machtigste zeg ik te wezen,
Ook in geboorte de eerste;"

Tegen deze woorden verzet zich Poseidon met nadruk:

„Want drie broederen zijn wij, die Rhea aan Kronos gebaard heeft,
Zeus, ik zelf en ten derde ook Aïdes, vorst van het schimrijk.
Zoo viel alles in drieën, en elk had deel in de eere;
Mijn lot werd het, voor eeuwig de valuwe zee te bewonen,
Toen wij het lot er om trokken, en Aïdes 't nevelig nachtrijk;
Maar Zeus' deel werd 't ruim van den hemel in aether en wolken;
Allen gemeen bleef echter de groote Olympus en 't aardrijk." [1])
(Il. XV. 163 v.v. Vosmaer).

---

[1]) 163 *φραζέσθω δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν,*
μή μ' οὐδὲ κρατερός περ ἐὼν ἐπιόντα ταλάσσῃ
μεῖναι, ἐπεὶ ἑό φημι βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι
καὶ γενεῇ πρότερος. . . . . .
. . . . . .
187 *τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,*
Ζεὺς καὶ ἐγὼ τρίτατος δ' Ἀΐδης, ἐνέροισι ἀνάσσων.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦ τοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν ἀεὶ
παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι.
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

Hij erkent dus geen enkel recht van oppermacht in Zeus. Door de bedenking van Iris, dat de Erinyen steeds op de hand van den oudere zijn laat hij zich wel is waar tot onderwerping brengen, maar ook alleen door die bedenking; want op zijne rechten blijft hij staan. [1])

Blijkt nu reeds bij den oppermachtigen Zeus de almacht niet onaantastbaar, zoo geldt dit in nog meerdere mate van de overige Olympiers. Het beginsel der goddelijke almacht toch moet wel vallen, zoodra het rijk der goden in zich zelf verdeeld blijkt, zoodra dus de geloovige zanger den eeuwigen strijd aanschouwende van die krachten, wier werking in de natuur zijn goden het aanzijn schonk, zich die goden in voortdurende twist met elkander voorstelde. Is dan ook niet de gansche Ilias één groote godenstrijd, waarin iedere handeling van den eenen god tegen den anderen het beginsel der goddelijke almacht aanrandt, waarin iedere godenvergadering een beeld van onderlinge verdeeldheid is en die almacht geheel te niet doet? Richt de Griek tot Hera of Athena zijn gebed vóór den slag, allicht zal een lijnrecht daar tegenover staand gebed der Trojanen bij Aphrodite of Apollo verhooring vinden en het werk der Griekschgezinde godheden vernietigen. Hoe meer macht de dichter den eenen god toekent, hoe meer hij de kracht van den anderen daardoor verkleint. Ziet men hoe Hera, zich tooiende met de lieflijkheden van Aphrodite, in staat is zelfs den machtigste der goden te boeien in eene,

---

[1]) In de Ilias klinkt in Poseidon's woorden telkens een nagalm van een tijd die aan den geordenden Zeus-dienst vooraf ging, en waarvan wij ook sporen vinden in Hera's houding tegenover Zeus: onderworpenheid, maar steeds met een gevoel van geleden onrecht en van haat gemengd. cf. *Θ* 460 vv. waar Athena het niet waagt tegen te spreken, maar Hera openlijk in verzet komt. Zie ook *O* 55—107.

zij het dan ook tijdelijke, machteloosheid; hoe de hulp van den wonderdadigen Briareus voor den oppermachtigen Zeus onmisbaar is, wil hij de samenzwering der Olympiers bedwingen, dan acht men geene verdere voorbeelden noodig.

Doch nog veel meer maakt de anthropomorphische fantasie van den zanger de almacht der goden tot een ijdelen klank. Geene menschelijke behoefte, of ook de goden kennen die: ook hen overmeestert de „allen beheerschende slaap", ook hen kwelt slapeloos nadenken. Wat baat het Aphrodite dat ἰχώρ en geen αἷμα [1]), haar teere hand rood verft onder de speer van Diomedes! Zij jammert er niet minder luid om. Ook is het een droeve troost voor de machtige godin, als haar moeder Dione haar opsomt, welke goden reeds smart hadden te dulden van de kinderen der menschen: „Zóó leed Ares, ... Hera, zij duldde het ook ... Zoo leed Hades zelfs ..." Bovendien, al wordt op de afwezigheid van kommer en behoefte in het godenleven, somtijds (b. v. Ω 525) dogmatisch gewezen, toch vergeet de dichter niet alleen zelf in zijne voorstelling der feiten de almacht der goden, maar ook, en dat is van grootere beteekenis, hij laat zijne helden ook opzettelijk op het te kort schieten der almacht wijzen. Om nog te zwijgen van de vrees van Dionysos voor Lycurgus [2]); kleedt niet Agamennon zijne bedreiging aan den priester van Apollo in deze voor Phoebus uiterst krenkende woorden:

---

[1]) Het ἰχώρ is voor de goden een onmisbaar levenselement. Het is het onsterfelijkheidsbloed, dat zij danken aan de Ambrosia, even als de menschen hunne levenskracht aan de aardsche spijzen waaruit het bloed ontstaat.

[2]) Dionysos' goddelijkheid is bij Homerus nog weinig ontwikkeld. Zie Lehrs *de Aristarch.* p. 183. Lobeck *Aglaopham.* p. 286.

„Laat ik u, grijsaard, nooit meer zien bij de holle galeien,
't Zij dat gij hier blijft talmen, hetzij dat gij later terugkomt.
Nutloos bleken u anders de krans van den god en uw schepter!" [1])

en wijst niet Hector zijnen broeder Paris er op, hoe weinig hem de cither en de gunst van Aphrodite zouden baten als hij eens onder Menelaus' hand zou bijten in het stof? (*Γ*. 53).

Baten zoo Paris Aphrodite's gaven niet, evenmin geven wapenen, die Ares den strijder schenkt, dezen eenige meerdere veiligheid (*Π* 148), noch redt het den boogschutter dat Artemis zelve hem in zijne kunst heeft onderwezen; kortom de menschelijke voorstelling van die anthropomorphisch gedachte goddelijke almacht, bovendien nog gewijzigd en verkleind door de beelden, die des dichters fantasie er telkens aan toevoegt, ondermijnt het denkbeeld dier almacht op alle wijzen. Wij vinden dat nergens duidelijker aangewezen dan in het begin van het 17e boek (vs. 91 vv.). Menelaus weifelt daar of hij Achilles' wapenrusting en het lijk van Patroclus aan Hector zal overlaten, maar eindelijk overweegt hij dit: „Geen der Grieken zal het mij euvel duiden zoo ik voor Hector wijk, want die strijdt onder goddelijken steun..... en toch — als ik den dapperen Aiax slechts ergens bemerkte, dan zouden wij met ons beiden den strijd wel weer kunnen wagen — *ook tegen den wil der goden.*" Zoo neemt dus de dappere de erkentenis der goddelijke almacht, die hij met de eene hand geeft, met de andere terug. Als Aiax er maar bij is waagt hij *ook tegen de goden* den strijd: en dat is zeer natuurlijk; want het verschil tusschen goddelijke en menschelijke macht is in zijne oogen louter quantitatief [2]).

[1]) Λ 26. μή σε γέρον κοίλῃσιν ἐγὼ παρὰ νηυσὶ κιχείω
ἠ νῦν δηθύνοντ' ἠ ὕστερον αὖτις ἰόντα·
μή νύ τοι οὐ χραίσμῃ σκῆπτρον καὶ στέμμα θεοῖο.

[2]) Zie aanteekening C.

Maar al wordt in deze gevallen het dogma der goddelijke almacht, vroeger vastgesteld, door de menschelijke voorstellingen gewijzigd, toch wordt aan dat dogma als zoodanig daardoor de waarde nog niet ontnomen. Ook dogmatisch echter wordt het begrip dier goddelijke almacht vernietigd, wanneer eene andere godsdienstige voorstelling, recht daartegen indruischende, wordt gehuldigd, en dit geschiedt door het Homerische geloof aangaande de Moira [1]).

Onder μοῖρα (en in de meeste gevallen ook onder αἶσα) verstaat de dichter in de eerste plaats algemeen het *lot*, dat iemand ten deel valt, onverschillig wien hij dat lot dankt. Zoo wordt gesproken van de μοῖρα βιότοιο (het levenslot). Zoo wordt ook de μοῖρα in gunstigen zin als geluk tegenover het ongeluk (de ἀμμορίη) gesteld, en van Zeus wordt getuigd (*v.* 76) dat hij alles weet „μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων. Bewerkers van dit lot zijn in des dichters oogen natuurlijk de goden: van daar dat Helena (*Z.* 357) zich zelve en haren man beklagende zegt: „Wee ons, wien Zeus een rampzalig lot heeft beschoren [2]).“ — Daar nu het woord μοῖρα hoewel oorspronkelijk zoowel het goede als het kwade bedoelende, toch meer in den laatsten dan in den eersten zin werd gebezigd, vinden wij μοῖρα ook gebruikt voor het ('t zij dan al of niet als door de goden beschikt aangewezene) levenseinde: den dood. Van daar uitdrukkingen als μοῖρ' ἐπέδησε: „hem bond de dood“ (*Δ.* 517) of nog duidelijker (Ἄσιον) μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυψε, „de gevloekte dood omsluierde hem“ [3]).

Uit deze beide beteekenissen ontwikkelt zich het denkbeeld van „bestemming“ zonder dat daarbij echter altijd aan eene

[1]) Vgl. ook Naegelsbach. *H. Th.* p. 129—148.

[2]) Vgl. *ι.* 53 „κακὴ Διὸς αἶσα χαρέσθη.

[3]) Zie aanteekening D.

persoonlijke, beschikkende macht wordt gedacht. Dien zin hebben b. v. Hector's woorden, als hij met de kalmte van een fatalist Andromache aldus troost: „Geen man zal mij, tegen mijne bestemming in, doen nederdalen ten Hades, doch ik zeg u dat nog niemand, 't zij man of vrouw, het hem bestemde lot heeft kunnen ontwijken van het uur zijner geboorte af" [1]. Evenzoo δ. 475. Daar zegt Proteus tot Menelaus: „Het is uwe bestemming niet (οὐ γάρ τοι πρὶν μοῖρα) naar uw vaderland terug te keeren, vóór gij weder gegaan zijt naar de wateren van den Nijl." Desgelijks bij het bevel van Zeus, dat Hermes (ε. 41) in naam der godenvergadering, aan Calypso overbrengt: „Het is Odysseus niet beschikt, zijne vrienden en zijn vaderland reeds terstond weer te zien." In deze plaatsen nu is niet uitgedrukt, van wien deze beschikkingen afhangen; evenmin als dat b. v. ε. 290 het geval is, wanneer Poseidon in toorn uitroept, Odysseus ziende dobberen op de zee:

Wee, reeds nadert hij 't land der Phaeaken, waar hem beschikt is
Aan der jammeren strik t' ontsnappen. [2]

Op de zelfde wijze wordt ook θ 511 gezegd, dat het voor Troje αἶσα was te vallen zoodra het houten paard binnen was gehaald; en in den meest algemeenen zin zegt Odysseus van zich zelven (ο. 276): „Mij is het αἶσα rond te zwerven onder de menschen."

Doch daar in iedere daad der menschen voor den geloovigen

---

[1]) Z. 486. δαιμονίη, μή μοί τι λίην ἀκαχίζεο θυμῷ
οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἀΐδι προϊάψει.
μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.

[2]) ἔνθα οἱ αἶσα ἐκφυγέειν μέγα πεῖρατ' ὀιζύος.

zanger de leidende hand der goden zichtbaar is, zoo is het ook niet meer dan natuurlijk, dat hij in de meeste gevallen niet verzuimt de goden, 't zij allen te zamen, 't zij Zeus als hunnen vertegenwoordiger, als bewerkers van der menschen lot te noemen.

In dien zin is *μοῖρα θεῶν* de *beschikking der goden.* Die beschikking der goden doet het vroeger deugdzame gemoed van Clytaemnestra bukken voor Aegisthus' verleidende taal [1]), die *μοῖρα θεῶν* naast het eigen misdadig gedrag, velt de vrijers neer onder Odysseus' hand. Immers de goden beschikken (*ἐπεκλώσαντο*) reeds voor des menschen geboorte zijn toekomstig lot [2]) en wat zij eens over den mensch hebben besloten is *θέσφατον*, in 't algemeen wel het zelfde als *μόρσιμον* of *αἴσιμον* [3]), in zooverre echter daarvan met nadruk onderscheiden, dat de goden de *θέσφατα* al of niet kunnen ten uitvoer leggen. (*θ*. 565). Gelijk nu in iedere polytheistische wijze van denken de functiën der goden weldra tot eigen persoonlijkheid komen (men denke slechts aan de *Ὄσσα*, het goddelijk gerucht, de *Ἄτη*, de verblinding, welke de goden den menschen zenden, boven allen aan de Erinys, de goddelijke wraak), zoo zien wij ook de goddelijke beschikking zich van haren bewerker losmaken en de *Διὸς αἶσα*, de *μοῖρα θεῶν* staat voor ons als *Μοῖρα*, vrij-machtig werkend; eene nevelachtige persoonlijkheid, wel is waar, wie men geene beeltenis wijdt, noch gebeden toezendt; maar die onafhankelijk over aller lot beslist. In de eerste plaats doet zij dat naast de goden staande of hunne

---

[1]) „*μοῖρα θεῶν ἐκείδησε δαμεῖσαι.*" Zie ook aanteekening E.

[2]) Vgl. *K* 70. *δ*. 208 of aangaande bijzondere gevallen *α*. 16, 525.

[3]) Ook 't geen door de goden beschikt werd, is *αἴσιμον*: zie *I* 240.

μή οἱ ἀτειλὰς
ἐκτελέσωσι θεοί, ἡμῖν δὲ δὴ αἴσιμον εἴη etc.

plaats bekleedend: evenals wij telkens van de goden lezen, dat zij den menschen een bepaald levenslot „toeweven," zoo heet het herhaalde malen van de *Μοῖρα κραταίη* of van de *Μοῖραι Κλῶθές τε βαρεῖαι* hetzelfde. [1])

Als dus *T*. 85 Agamemnon zegt: „Niet ik ben schuldig, maar Zeus en de Moira en de in 't duister wandelende Erinys, die mijnen geest met woeste verblinding vervulden in de volksvergadering...." [2]) dan gaat het bezwaarlijk aan, der Moira eene eigene plaats naast Zeus te ontzeggen. Maar niet alleen handelt de Moira naast de goden of wordt zij met hen geïdentificeerd; ook alleen zien wij haar werkend optreden. *E*. 629 zegt de dichter: „Tlepolemus nu, den dapperen en grooten zoon van Herakles, zette de sterke Moira (*Μοῖρα κραταίη*) op tegen Sarpedon." Hier is het de ware werkkring voor de onomschreven macht des Noodlots; want de strijd gaat hier tusschen Zeus' kleinzoon en zijnen zoon; de macht der Moira wordt hier dan ook door allen, zelfs door de goden erkend. Zeus toch is wel in staat (vs. 662) voor het oogenblik den doodelijken afloop van Sarpedon's verwonding te stuiten, maar later (*Π*. 433), als hij Patroclus op zijnen geliefden zoon ziet aanstormen, roept hij dadelijk uit:

„Wee mij, indien het beschikt moet zijn, dat mijn waarde Sarpedoon
Onder de handen bezwijkt van Menoitios' zone Patroklos." [3])
(Ilias v. Vosmaer).

Wel overlegt Zeus dan met Hera, of hij Sarpedon nog redden zal, maar haar verzet tegen zulk een ingrijpen in het eens beschikte doet hem voor dat plan terugdeinzen. Op zich

[1]) Vergel. *K*. 70 met *Υ* 128, en *δ*. 208 met *η*. 189.
[2]) Zie aanteekening F.
[3]) *ὠ μοι ἐγών, ὅ τε μοι Σαρπήδονα, φίλτατον ἀνδρῶν*
Μοῖρ' ὑπο Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι.

zelf zou hieruit nu nog wel niet blijken, dat er eene macht des noodlots bestaat, alle godenmacht te boven gaande, want hier zou μοῖρα ook kunnen worden opgevat als de vroeger vastgestelde lotsbeschikking van den godenraad; maar X. 170 stelt Zeus met de zelfde woorden als omtrent Sarpedon aan de godenvergadering voor, Hector nog uit de handen van Achilles te redden; was nu des helden doodvonnis een gevolg van eene vroegere godenbeschikking, dan zou men daarop nog hebben kunnen terugkomen, thans echter verzet juist daarom Athena zich tegen het voorstel van haren vader, omdat het eenen man geldt πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ „reeds lang door 't noodlot gevonnisd." Ten laatste blijkt dan ook, dat Zeus niet bij de goden, maar elders de beslissing zoekt, want in het einde neemt hij de weegschaal ter hand. In het voorstel van Zeus, om den een of anderen door de αἶσα reeds gevonnisden held te redden, is dus veeleer eene uitdrukking van goddelijk medelijden te zoeken, dan eene verkondiging van de macht der goden om tegen het noodlot in te gaan. [1]) Want de dichter heeft zich eene macht trachten voor te stellen, waarin zijn geloof aan absolute goddelijke almacht bevrediging vond, toen de goden, die hij zich geschapen had, hem in dat opzicht teleurstelden. Boven den Olympischen raad, met al diens strijd en onstandvastigheid, boven den Koning der Olympiers moet hij die macht zoeken, en daar iedere persoonlijke voorstelling door anthropomorphisme aan het absolute afbreuk doet, laat hij af van alle verdere beschrijving. Symbolisch huldigt Zeus zelf die geheime oppermacht, wanneer hij zich vóór die ernstige gebeurtenissen nederzet, en de weegschaal ter hand nemende de beslissing der Moira zichtbaar maakt aan allen. (Θ. 70):

---

[1]) Zie aanteekening G.

Doch toen Helios stijgend het midden des hemels bereikt had,
Strekte de Vader de hand naar omhoog met de goudene weegschaal,
Legde er in twee teekens van 't lang neêrstrekkende sterflot,
Zoo rosdwingenden Trojers als kopergedosten Achaiers;
Vatte het midden en woog, en het oordeel trof de Achaiers. [1])
(Vosmaer).

Het doet er weinig toe, dat hier sprake is van iets, dat ook door de goden reeds vroeger beslist was; in deze en eene verwante plaats (*X.* 209) brengt de uit menschlijk denken geboren god symbolisch zijne hulde aan de geheime kracht der natuur, die alle leven schept en doodt op gezetten tijd, en die ook over zijn Olympisch koningschap haar dreigende hand houdt uitgestrekt, [2]) want ook de onsterfelijke goden zijn niet bij machte om van hunne lievelingen den dood af te weren, wanneer eenmaal het verderfelijke noodlot van den smartelijken dood dezen heeft aangegrepen.

Wij erkennen dus in de schepping der Moira, die bij de dichters na Homerus zich gaandeweg meer tot eene bepaalde persoonlijkheid ontwikkelt, de behoefte van den geloovige om zijne eigene gebrekkige voorstellingen aan te vullen. [3]) Want het anthropomorphisme liet niet na al de voorstellingen aangaande de goden, zoowel in dit opzicht als op andere punten te verzwakken.

[1]) ἦμος δ' ἠέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο
Τρώων θ' ἱπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών, ῥέπε δ' αἴσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν.

[2]) Duidelijker dan in het oudere gedeelte van de Ilias wordt bij de latere zangers de eigenmachtige kracht der Moira b. v. *Ω* 49 κλῆτοὶ γὰρ Μοῖραι θνητὸν θέσαν ἀνθρώποισι, en in de waarschijnlijk onechte plaats *η*. 197.

[3]) Naegelsbach l.l. p. 143 gaat m. i. te ver als hij in de Moira „eene poging te meer," ziet „om de behoefte van den mensch aan monotheistische wereldbeschouwing te bevredigen."

Een proeve hiervan vinden wij ook in de volkomen gelijke wijze waarop de dichter andere, der godheid als onmisbaar toegekende, attributen behandelt. Ik noem de goddelijke alwetendheid en de goddelijke alomtegenwoordigheid.

Alwetend zijn de goden, zoo leert de dichter. En Menelaus b.v. erkent dat, wanneer hij, op zijn tocht naar huis afgedwaald naar Egypte en door tegenwind aan Pharos geboeid, tot de godin Eidothea spreekt:

„Maar zeg gij me dan nu — *want alles weten de goden* —
Wie der onsterflijken hier mij boeit, en ontneemt den terugtocht:
Leer me den weg, die huiswaarts leidt door de vischrijke zeeën." [1]
(Odyssee IV. vs. 379).

en straks herhaalt hij tegen haren vader Proteus die zelfde woorden. Doch al toont de grijze zeegod zijne wetenschap door aan den zwerver toekomst zoowel als verleden te verkondigen, alwetend zal niemand den god noemen, die de list zijner dochter niet eens had bemerkt, toen zij Odysseus en de zijnen in robbevellen hulde, opdat zij ongemerkt Proteus' terugkeer konden afwachten. Evenmin kunnen ons getuigenissen als van Achilles tot zijne moeder. (*A*. 463).

„'t Is u bekend. Wat zal ik dit alles op nieuw u verhalen."

van de goddelijke alwetendheido vertuigen, als wij zien hoe b.v. *E*. 563 Ares Menelaus opzet tot een gevecht met Aeneas, overleggende, „dat Menelaus wellicht zal sneuvelen onder Aeneas' handen," terwijl dit toch geenszins geschiedt; als wij zien dat *N*. 1 enz. Zeus zijne oogen afwendt van Troje, niet meer vreezende dat een der onsterfelijken de strijdende partijen

---

[1] *ἀλλά σύ τέρ μοι εἰπέ, θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν,*
ὅστις μ' ἀθανάτων πεδάᾳ καὶ ἔδησε κελεύθου,
νόστον θ', ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσομαι ἰχθυόεντα.

zal komen helpen, terwijl terstond Poseidon, bemerkende dat Zeus niet meer toeziet, in de gedaante van Calchas den Grieken krachtigen steun verleent. Hoe naief voegt de dichter (vs. 352) aan deze beschrijving toe, dat Poseidon „*heimelijk* opduikt uit de grauwe zee," daar hij wel vertoornd was tegen Zeus, maar tevens bevreesd voor dezen, die „de oudste was en *dus meer wist.*" Men denke verder slechts aan het geheele plan, dat Hera en Hypnos buiten weten van Zeus smeden, (Σ. 290), aan de boodschap, die Hera aan Achilles zendt κρείβδα Διός (Ε. 168), aan Poseidon's volstrekte onbekendheid met hetgeen in den godenraad bij zijne afwezigheid omtrent Odysseus besloten is; in iedere episode merkt men het op, hoe de dichter telkens weer zich moet *herinneren*, dat zijne goden alwetend zijn. [1]) Alleen Athena's persoon in de Odyssee maakt hierop eenigszins eene uitzondering. Zij is zich voortdurend bewust van Odysseus' lotgevallen en van al wat hem wacht, al maakt zij ook van die wetenschap niet altijd gebruik. De zorg trouwens door den dichter der Odyssee aan de teekening van Odysseus en zijne beschermgodin gegeven is zoo buitengewoon, dat de alwetendheid van Athena hier (wat bij de andere Homerische goden zelden of nooit geschiedt) zelfs de voorzienigheid, de *providentia*, nabij komt, zooals dat bijvoorbeeld blijkt uit haar zorg voor Telemachus' ontwikkeling, dien zij op den gevaarvollen tocht naar Pylos uitzendt „opdat hij edelen roem zou verwerven." Maar deze enkele persoon uitgezonderd, zien wij ook hier wederom het zelfde: het pogen des dichters lijdt schipbreuk op het anthropomorphisme zijner voorstellingen.

Wij komen tot dezelfde ervaring, als wij hem zien trachten van de alomtegenwoordigheid der goden eenige voorstelling

[1]) Zie aanteekening H.

te geven. *Υ*. 34 spoort Zeus de goden aan om weer deel te nemen aan den strijd:

> Strijdwaarts gingen de goden, de harten verdeeld van gezindheid:
> Hera en Pallas Athene bezochten de kreits van de scheepsvloot,
> D'alomvatter der landen Poseidoon meê, en Hermeias, *enz.* [1])
> (Ilias v. Vosmaer XX. 34).

Maar hoewel alle goden te zamen naar de vlakte zijn getogen; straks wanneer de strijd fel is ontbrand, dondert Zeus *uit den hoogen hemel,* en Poseidon schudt *van beneden* „de onmeetlijke aard en de toppen der bergen."

Ziedaar althans eene poging om Zeus en Poseidon als alomtegenwoordig te schetsen; maar bij dergelijke zwakke pogingen blijft het, en terwijl reeds deze (voor de godheid werkelijk onmisbare) attributen der almacht en der alwetendheid in des dichters schepping zoo onvolkomen weergegeven zijn, is dit in nog veel hoogere mate het geval met een element, dat, bij eenigszins hoogere ontwikkeling van het godsdienstig leven, voor de goddelijkheid een volstrekt noodzakelijk vereischte is: hunne *zedelijke* volmaaktheid. Want, zijn ook de goden „gevers van 't goede" (*δωτῆρες ἐαων*), ook het slechte komt van hen. Zeus zendt Agamemnon een misleidenden droom (*Β*. 7), zijne dochter legt den lichtzinnigen Pandarus den pijl op den boog, die (*Δ*. 92) op verraderlijke wijze aan den wapenstilstand een einde maakt; zij ook is het die (*Κ*. 366) aan Diomedes den raad geeft, tegen zijne belofte in, den ongelukkigen Dolon te dooden. Maar geene plaats is er, die meer de liefdeloosheid der goden jegens de stervelingen aan den dag legt dan *Χ*. 220 *enz.*

---

[1]) *βὰν δ' ἴμεναι πόλεμόνδε θεοὶ δίχα θυμὸν ἔχοντες·*
Ἥρη μὲν μετ' ἀγῶνα νεῶν καὶ Πάλλας Ἀθήνη
ἠδὲ Ποσειδάων γαιήοχος ἠδ' ἐρωήνης
Ἑρμείας κ. τ. λ.

Daar zien wij den grooten Hector in de laatste ure door het onverbiddelijke noodlot alleen gelaten tegenover den toorn van Achilles. Nog een oogenblik verheugt hij zich, door 't lage verraad van Athena bedrogen, in de hoop op redding: als de godin hem verschijnt in de gedaante van Deiphobus. Wien snijden de dankbare woorden van Hector niet door de ziel, wanneer de ongelukkige misleide de schijngestalte aldus toespreekt:

„Immer, Deiphobos, waart gij mij vroeger de liefste der broeders
Welke van Hekabe allen en Priamos zagen het daglicht:
Maar thans zal u mijn hart noch grootere eere bewijzen,
Nu gij ter wille van mij, zoodra uwe oogen het zagen,
Buiten de muren u waagt, waar alle de anderen blijven." [1])
(Ilias van Vosmaer XXII. 233).

Toch wordt de godin niet geroerd, en onverbiddelijk zet zij haar wreede spel voort, totdat zij den held zoo verre heeft weggeleid dat alle kans op redding vervlogen is.

Niet minder groot dan deze erbarmeloosheid is ook het gebrek aan erkentelijkheid bij de Homerische goden. *M.* 3 en 864 wordt het nalaten van offers wel eene reden tot ontevredenheid der goden geacht, maar het wèl vervullen van den offerplicht verzekert den vrome niet altijd hunne hulp, ook zelfs daar niet, waar men van het gebed eens rechtvaardigen te recht veel zou verwachten. Trouwens niet slechts de ondeugd der ondankbaarheid brengen de menschen op hunne goden over. Welke menschlijke zwakheid, welke neiging ook zelfs tot onnoodige

---

[1]) „Δηΐφοβ', ἦ μέν μοι τὸ πάρος πολὺ φίλτατος ἦσθα
γνωτῶν, οὓς Ἑκάβη ἠδὲ Πρίαμος τέκε παῖδας·
νῦν δ' ἔτι καὶ μᾶλλον νοέω φρεσὶ τιμήσασθαι,
ὃς γ' ἕλης ἐμεῦ εἵνεκ', ἐπεὶ ἴδες ὀφθαλμοῖσι,
τείχεος ἐξελθεῖν, ἄλλοι δ' ἔντοσθε μένουσι."

boosheid neemt men bij hen niet waar, wanneer vindt men bij hen niet het

„Stelen, en echtbreuk plegen; elkander listig bedriegen?" [1])

Bovendien wordt ook daar, waar de betere eigenschappen in het licht zijn gesteld de grens van een zeer menschelijke maat van voortreffelijkheid zelden of nooit overschreden. De goden zijn medelijdend, ja, maar hoe willekeurig! δ. 341 verhaalt Menelaus, hoe hem de goden wegdreven naar Aegypte. Slechts ééne godin is er die zich over hem erbarmt, namelijk Eidothea. Zoo is ook plotseling *K*. 158 „een god" medelijdend jegens Odysseus, en ook Zeus kent deernis. Hij wordt *P*. 260 door het aanschouwen van Hector, die, onbewust van den hem wachtenden dood zich in de rusting van Patroclus ten strijde wapent, door medelijden bewogen, maar dit medelijden blijft, verre van alle goddelijke ontferming, zonder eenig resultaat. Het zou dan ook niet aangaan uit enkele zoodanige, geheel op zich zelf staande gevallen goddelijk medelijden als eene vaste eigenschap der Homerische goden af te leiden of eenig, ook nog zoo flauw, denkbeeld van goddelijke liefde te zoeken in de langere of kortere bescherming, die sommige goden aan hun lievelingen verleenen. Het innigst is in dit opzicht nog de verhouding tusschen Athena en Odysseus, maar wie in deze liefde eenig dieper goddelijk, d. i. ethisch element vinden wilde, zou te vergeefs zoeken. Wel vergeet Athena haren beschermeling geen oogenblik, wel schenkt hare zorg hem bij de Phaeaken liefderijke

---

[1]) *Πάντα θεοῖς ἐπέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε*
ὅσσα τε ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί.
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατύλλειν.
Xenophanes. (*fragm.* VII Karst.)

Zie verder aanteekening I.

verpleging en rijke geschenken, wel brengt dartel spel en vroolijk bedrog in hare verhouding tot Odysseus allerlei geestige afwisseling, maar in dit alles is niets te vinden van een algemeen denkbeeld van goddelijke liefde. De grond van dit geheele verbond is slechts persoonlijke voorkeur, die zelfs niet eens op zedelijke beginselen berust. Met zichtbaar welgevallen zegt Athena *ν*. 295 tot Odysseus:

„Sluw een bedrieger moet hij wel zijn, die u overtreffe,
In veelsoortige list, zelfs als u een god in den weg trad;"

en met genot stapelt zij de uitdrukkingen, die zijne list moeten kenmerken, op elkander:

„O gij vermeetle, vol listen, van streken nimmer verzadigd,"

om straks den eigenlijken grond van hare ingenomenheid met Odysseus duidelijk aan te wijzen:

„Immers gij zijt van alle menschen de eerste
Zoo in list als verhalen, doch ik ben onder de goden
Wijd beroemd om mijn schrander bedrog." [1])

Nu kan zulk eene voorstelling nog berusten op eene minder strenge beschouwing van list en bedrog, dan later heerschende was, maar ook datgene, wat de Homerische held werkelijk

---

[1]) Vs. 291: κερδαλέος κ' εἴη καὶ ἐπικλοπος ὅς σε παρέλθοι
ἐν πάντεσσι δόλοισι, καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειεν.
σχέτλιε, ποικιλομῆτα, δόλων ἄτ'. . . . . .
Vs. 297: ἐπεὶ σὺ μέν ἐσσι βροτῶν ὀχ' ἄριστος ἁπάντων
βουλῇ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσιν
μητί τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν. . . . . .

Odysseus is zich deze voorliefde ook wel bewust: en uitingen als ζ 325 in zijn gebed aan Athena: „Immers ook vroeger hebt gij mij nooit verhoord," zijn slechts aan de bitterheid eener oogenblikkelijke stemming toe te schrijven, ten zij men eer denken moet aan eene poging om door zulk een verwijt Athena's eerzucht te prikkelen.

als misdadig erkent, schroomt hij niet, aan zijne goden toe te schrijven, of althans onder hunne directe bescherming te stellen. Men denke aan den raad der vrijers π. 357. Toen het plan om Telemachus bij zijn terugkeer te overvallen en te dooden mislukt was, — en wel, zooals de vrijers zelf erkennen, door de hulp der goden — werd overlegd, wat verder te doen stond, en na een voorstel van Antinous om nu Telemachus nog op het land eene hinderlaag te leggen, sprak Amphinomus, die onder alle vrijers nog het meest in Penelope's gunst stond („*want hij had een edele inborst*"): „Vrienden, ik zou niet gaarne Telemachus willen dooden, want een koningstelg te dooden, is schrikkelijk; maar laten wij eerst den wil der goden uitvorschen. *Indien nu de openbaringen der goden gunstig zijn voor het plan*, dan zal ik zelf helpen hem te dooden, en de anderen er toe aansporen, doch zoo de goden het verbieden, dan raad ik aan het plan te laten varen." En nu gelooft, wel is waar, Amphinomus zelf wel niet anders dan dat de goden het plan afkeuren zullen, doch „toen Amphinomus aldus sprak, behaagden aan allen zijne woorden:" het denkbeeld van instemming der goden met zulk een misdadig plan achten zij geen van allen ongerijmd.

Maar de dichter gaat nog verder. Niet slechts legt hij zijnen helden eene taal tegenover de Olympiërs in den mond, die tegenover reine goden ondenkbaar zou zijn, zooals Γ. 365, waar Aiax in eene trouwens alleszins gewettigde verbittering uitroept: „Vader Zeus, geen god is verderflijker dan gij" — maar met nadruk wijst Homerus er op, dat de ἄτη (de noodlottige verblinding, die de grond is van alle kwaad) ook over de goden heerscht. „Wat had ik kunnen doen," zoo roept Agamemnon uit, er op wijzende, dat zijn gedrag tegenover Achilles het gevolg was van Ate's geheimzinnige macht: „Wat

had ik kunnen doen, daar immers dit alles het werk van ééne godheid was, van Ate namelijk, Zeus' eerwaardige dochter, die immers ook Zeus zelven meesleept in verblindheid. [1])

Maar niet slechts als gevolg van de zwakheid van des dichters voorstelling moeten wij de zedelijke onvolmaaktheid der Homerische goden beschouwen. In de geheele Ilias (en dat is van groote beteekenis) ziet men te vergeefs uit naar eenige dogmatische uitspraak aangaande de goddelijke heiligheid. Dat de goden alles kunnen, alles weten — daarop wijst althans de dichter telkens, al leert zijne schildering zelve dat ook slechts ten deele; maar nergens vinden wij van hem eenige verklaring, die ook maar in de verte aan eenen innerlijken eisch van goddelijke reinheid in de Olympiërs herinnert. Op polytheisme gegrond, mist de Grieksche natuurdienst in deze tijden nog dit later onmisbaar element; het zijn niet ethische begrippen geweest, waaruit in de eerste plaats Griekenlands godenvereering is ontstaan. In de Homerische zangen bespeuren we slechts hier en daar eenige gedachten, die op de voorstelling van in *zedelijke* voortreffelijkheid boven de menschen staande goden berusten. Zoo iets ligt b.v. in den eisch van reinheid bij het offer, die Hector tegenover zijne moeder dit woord op de lippen legt:

„Zonder gereinigde handen te plengen aan Zeus van het druifnat
Schroom ik, het past toch niet dat ten donkerbewolkten Kronioon
Offert degeen, wien het bloed en het vuilnis de handen bezoedelt." [2])
(Ilias v. Vosm. VI. 266).

---

[1]) *T.* 89 vv. — vgl. 126 en zie aanteekening J.

[2]) *Χερσὶ δ' ἀνιπτοισιν Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον*
αἴδομαι οὐδέ πη ἐστι κελαινεφέϊ Κρονίωνι
αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασθαι.

Deze eisch van reinheid kan althans op eene veronderstelling van reine goden berusten; eveneens kan het feit dat Hades om zijne onverzoenlijkheid gehaat is bij al de andere goden (*I*. 158. cf. 497) wijzen op eene grootere zachtmoedigheid bij de overige onsterflijken, al geeft ons het verhaal van den zanger daarvan ook niet het bewijs. [1]) Maar ook langs een anderen weg komt de mensch er toe, eene zedelijke meerderheid in zijne goden te onderstellen. Onwillekeurig ziet hij in hen, omdat zij machtiger zijn dan hij, ook de straffers van het kwaad dat tegen hooger verbod in is gepleegd [2]) en zoo begint hij langzamerhand ook te gelooven, dat wie het kwade doet door hen wordt verstooten en δαίμοσιν αλιτρός (*Y*. 595) is; zooals ook Agamemnon (ten onrechte trouwens) gelooft dat Zeus den meineedige niet bij zal staan. (*Δ*. 160). De goden eischen dan ook werkelijk een vroom leven van den mensch, vermetele daden haten zij in den sterveling, maar het recht, en rechtvaardigen wandel beminnen zij. (ξ. 81) [3]). En deze voorstelling van een in den grond slechts egoistisch behagen van de goden in menschelijke vroomheid is de uiterste grens der ethische eischen aan de godheid gesteld. God is niet god omdat hij goed — maar omdat hij machtig is. Eerst later nadenken zou uit deze voorstellingen den eisch der zedelijke volkomenheid ontwikkelen; wat deze eerste tijden aangaat: de goden die de Griek ten deele van anderen ontvangen, ten deele ook zelf zich geschapen had om zijne eerste duistere voorstellingen van de krachten der natuur te belichamen, bekleedt hij met zijne eigene gedaante. De overlevering doet

[1]) Vgl. ook *Ω*. 115.

[2]) Zie *H*. 385; *T*. 259.

[3]) Hierbij sluit zich aan het geloof in het geluk (d. i. in de zichtbare bevoordeeling) van den vrome.

gesteund door de openbaring, die van hun bestaan en macht getuigenis aflegt, het geloof aan hunne persoonlijkheid voortleven, en wie het langst heeft geleefd en geluisterd, die weet van hen het meeste, evenals Nestor, die drie geslachten lang de goden heeft gekend, en naar wiens uitspraak in goddelijke dingen het gansche volk eerbiedig hoort. Maar juist omdat menschelijke ervaring den Homerischen mensch aangaande zijne goden onderricht, begrijpen wij te eerder, dat geheel hun karakter zich naar het menschelijke vormt, behoudens des menschen poging om zich zijne goden grooter, schooner en verhevener dan zich zelf te denken. [1])

Meer nog dan in het epos leeft Grieksche godsdienstzin in de Homerische hymnen. Wel is waar sluiten deze hymnen zich chronologisch voor een zeer gering deel slechts aan het epos aan, daar het geheele tijdvak van de negende tot de zesde eeuw door verschillende proeven in deze verzameling is vertegenwoordigd, maar veel vinden wij in de groote liederen althans, dat in toon en voorstelling, zij het dan van jongeren datum, zeer na aan de Homerische zangen is verwant. [2]) Toch is hier een belangrijke vooruitgang merkbaar. De lofzang ter eere van Apollo vooral, (eigenlijk eene losse samenvoeging van twee hymnen) toont ons niet slechts zijne goddelijke persoonlijkheid meer ontwikkeld, maar zijn standpunt is ook verhevener geworden. De god, „bij wiens nadering al de goden in de woning van Zeus vol eerbied oprijzen," heeft eene grootere beteekenis gekregen dan vroeger, en voor den Griekschen godsdienst is dit van groot belang: de dienst van den lichtgod is meer op den voorgrond getreden. Phoebus, die

[1]) en [2]) Zie de aanteekeningen K. en L.

door zijn lentewarmte Pytho, den winterdraak, verdrijft, [1]) op aarde en in den hemel den vroolijken zang doet ontwaken, en, als Apollo Delphinios, ook de zee weer tot leven brengt, is niet meer alleen natuurgod: hij heeft hoogere psychische krachten geopenbaard, nu hij in den menschelijken geest door zijne voorspellingen het licht der waarheid en door zijne reinigingen het licht des vredes doet schijnen. [2])

In dezen hymnus voor Apollo ruischen ons voor het eerst de blijmoedige tonen van den Ionischen eeredienst in de ooren: vroolijk treedt de schare der feestvierende Hellenen, wier godendienst in die uren slechts vreugde kent, voor ons oog, wanneer de dichter het Delische feest, ter eere van Apollo gegeven, schildert. Daar naderen de Ioniërs in lang slependen chiton. Aan hunne zijde treden hunne kinderen voort, en hunne kuische echtgenooten. Ziet de jongelingen zich vermaken, den god, wiens hart behagen schept in Delos, huldigende in reidans en zang; ziet hunne gespannen aandacht, wanneer ze gereed staan tot den wedstrijd. „Zou men niet meenen," zoo vraagt de dichter, in dankbaar aanschouwen verdiept, „zou men niet meenen dat een kring van onsterflijke, altijd jonge goden hier vergaderd was?" Van welgevallen klopt den aanschouwer het hart, wanneer hij het oog slaat op die mannen, die schoongegorde vrouwen, die snelle schepen, dien schat van rijkdom! Maar niets wekt grooter bewondering dan de onsterflijke heerlijkheid der maagden van Delos, bij haren zang ter eere van den god, die uit de verte treft. Eerst klinkt haar lied ter eere van Phoebus, dan gedenken zij Leto, en Artemis de pijlen schietende; en eindelijk zingen zij den lof der oude geslachten in een lied, dat de ooren aller vergaderden streelt door zijne liefelijkheid.

[1]) en [2]) Zie de aanteekeningen M. en N.

In dezen hymnus herleeft het feest van Delos voor ons als het middelpunt van de Apollo-vereering der oude Ionische Grieken. In het verdere gedeelte van hetzelfde lied, den lofzang aan den overwinnaar te Pytho gewijd, schemert daarentegen reeds iets door van het vertrouwen op zijne kracht tot reiniging, dat weldra den Apollo-dienst zou verheffen tot een van de edelste uitingen van den Griekschen godsdienstzin. Want hier treedt Apollo, reeds in de Ilias van alle goden het nauwste aan Zeus verwant, op als de verkondiger van Gods wil, en dat met uitsluiting van Hermes, met wien hij voor het overige, nadat deze hem de lier heeft geschonken, een verbond sluit, dat niemand onder de goden, noch onder de menschen hem ooit dierbaarder zal zijn. [1])

Het is niet alleen Apollo, die in de hymnen dieper en uitgebreider beteekenis heeft gekregen. Ook Aphrodite's persoonlijkheid heeft zich meer ontwikkeld, en wel in overeenstemming met hare oorspronkelijke beteekenis. In het Homerische epos leerden wij haar nog slechts kennen als de heerscheres over goden en menschen, in wier bonten gordel alle verlokkingen gevonden worden: de liefde, de begeerte, het gekoos, en de vleiende smeektaal, die ook het hart der bezadigden verleidt (Il. Ξ. 215); maar in de hymnen heerscht zij reeds over alles: „O Muze," zoo heft de dichter zijnen, Homerus overwaardigen, zang aan:

Zing mij de werken, o Muze, der guldene Aphrodite,
Die in de borst der goden verwekt het streelend verlangen,
Die de geslachten der menschen bedwong, en de voog'len des Aethers;
Ook 't gedierte, dat d'aarde bewoont, en dat zwemt in de zeeën.
(Hymn. in Ven. vs. 1—5). [2])

---

[1]) Apollo bij Homerus zie Naegelsbach *Il. Th.* 109. Over Hermes en Apollo zie Hymn. in Merc. 525—528 en vgl. aanteekening O.

[2]) *Μοῦσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης,*

Duidelijker nog wordt ons het karakter van deze macht in het tweede gedeelte van den lofzang, wanneer de godin zelve, op hare beurt door Zeus met liefde voor Anchises vervuld, zich opmaakt naar de landelijke woning van hem, wiens liefde zij wil winnen. Dan bezielt hare komst alles, wat adem heeft, en allen gevoelen de kracht, die van haar uitgaat. Op hare schreden volgen kwispelstaartende de grauwharige wolven, de leeuwen met vonkelend oog, de beren, de snelle pardels, de altijd hongerende hinden. En wanneer Aphrodite hen ziet, dan vervult bij het aanschouwen van zoo vele levenskracht een gevoel van welbehagen hare borst, zij giet zoeten wellust uit in het hart der dieren, en paar aan paar vleien dezen zich neder in de schaduw van het geboomte (*ibid* vs. 70—74) [1]. Hoe kort eene schrede scheidt deze voorstelling van de latere gedachte, dat Aphrodite de geheime natuurkracht is, die ook de onbezielde wereld tot altijd nieuw leven wekt, eene gedachte door Lucretius zoo onovertreffelijk weêrgegeven in den aanhef van zijn wijsgeerig gedicht:

tibi suavis daedala tellus
submittit flores, tibi rident aequora ponti,
placatumque nitet diffuso lumine caelum.
(Lucret. de Rer. Nat. I. 7. vv.)

In dezen zelfden hymnus vinden wij ook de voorstelling der halfgoddelijke nymfen, die in het epos nog minder duidelijk is [2], uitvoeriger en meer dogmatisch behandeld. Aphrodite

---

Κύπριδος, ἡ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἵμερον ὦρσεν
καὶ τ' ἐδαμάσσατο φῦλα καταθνητῶν ἀνθρώπων
οἰωνοί τε διὰπετέας καὶ θηρία πάντα
ἠμὲν ὅσ' ἠπειρος πολλὰ τρέφει, ἠδ' ὅσα πόντος.

[1] Zie aanteekening P.

[2] Vgl. Naegelsb. *Il. Th.* p. 91.

namelijk, de geboorte van haren zoon Aeneas voorspellende, verkondigt daar hoe straks, wanneer hij het levenslicht zal hebben aanschouwd, de bergbewoonsters, gehuld in ruimen peplos hem zullen opvoeden, zij die noch tot de goden, noch tot de menschen behooren, maar die onsterfelijkheidsspijze smaken en een lang leven genieten. Onder de onsterflijke goden scharen zij zich ten reidans, en zij deelen het leger der Silenen of van den scherpzienden Argeïphontes in het vreedzame donker der grotten. Op het oogenblik, dat zij geboren werden, verrezen uit de alvoedende aarde pijnboomen en eiken met hoogen kruin, die schoon bloeien op de hooge bergen; maar zoodra der nymfen doodsure is genaderd, dan verdorren eerst die schoone boomen, de bast verschrompelt, de zooeven nog groene takken vallen af: en op hetzelfde oogenblik verlaat ook de levensgeest der nymfen het daglicht. [1])

In de geschiedenis van den Griekschen godsdienst is dit eerste optreden der nymfen niet zonder gewicht. Immers zij openen die breede rij van tusschenwezens en daemonen, waarmee het polytheïsme weldra de toch al niet te breede klove, die de goden scheidde van de menschen, aanvulde.

Van groote vorderingen in het godsdienstig leven getuigt de hymnus aan Demeter, die trouwens van vrij wat jongeren datum moet zijn en zonder twijfel niet lang vóór de zesde eeuw kan zijn ontstaan. Al valt uit den toon dier hymne niet op te maken dat zij, zooals Bernhardy wil, een gedenkstuk (en dan het éénige) zou zijn van de Attische tempelpoëzie: een nauw verband tusschen de Eleusinische mysteriën en den lofzang aan Demeter valt niet te loochenen. Met eene waardigheid en een ernst die sterk afsteken bij den vroolijk darte-

[1]) Vs. 257—274 met weglating van de door Hermann terecht gevonniste vss. 268, 269. Zie verder aanteekening Q.

lenden toon van den hymnus op Aphrodite, wordt ons de droevige tocht van Demeter in al zijne stadiën geschetst: nauwkeurig volgens de oude Attische traditie, maar nog vrij van al die mystieke en symbolische toevoegsels waarmee later de Orphische theosophie ook deze, eens zoo doorzichtige, mythe zou verduisteren. In het medewerken van al de goden tot den roof als tot eene natuurlijke noodzakelijkheid, openbaart zich het oude natuurkarakter van den mythus. Het is met den wil van Zeus, [1]) dat Persephone, de verpersoonlijking van de jaarlijks afstervende plantenwereld, neêrdaalt tot Hades. Ook Gaea steunt het plan van den Vorst der dooden; want zij brengt den wonderschoonen narcissus voort, en als Persephone door de betooverende schoonheid en den bedwelmenden geur van die bloem verleid, nadert om haar te plukken, dan opent plotseling de Aarde haren schoot en geeft zoo aan Hades de gelegenheid zijne bruid weg te voeren. Demeter zelve is wanhopig. Door het Attische land doolt zij rond, en in de vlakte van Eleusis wijdt zij, de eeuwige Moeder, voor wie leven en moeder zijn één is, hare verweesde zorgen aan den sterflijken Demophon. Maar al is ook Demeter wanhopig, duidelijk toont Helios haar de volstrekte noodzakelijkheid der noodlottige gebeurtenis aan, wijzende op den bewerker: „Geen ander van de onsterflijken is hieraan schuld dan Zeus, de wolkenverzamelaar. Want hij gaf uwe dochter als echtgenoote aan zijnen broeder Hades, en deze heeft, hoe luid zij jammerde, haar medegevoerd naar zijn duister nevelig rijk. Maar — o godin, stil uwen toorn; zoo onverzadelijke droefheid past u niet, te minder daar zij vruchteloos zou zijn. En

---

[1]) cf. Hes. *Th.* 914. *ἣν Ἀϊδωνεύς*
ἥρπασεν ἧς ἀπὸ μητρὸς ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.

immers is Aidoneus voor u geen onwaardig schoonzoon!"

Naast deze karaktertrekken aan den ouden natuurmythus ontleend, openbaart zich echter in dezen hymnus voor het eerst, het diepste en rijkste element der latere Demetervereering. De mysteriëndienst en de instelling daarvan wordt er in aangeroerd, en op de hooge beteekenis der mysteriën wordt er, zij het dan ook in algemeene termen gewezen. In 't einde namelijk, waar Demeter aan de vorsten van het Eleusinische land de heilige plichten ter instandhouding harer feesten oplegt, heet het van de mysteriën:

Zalig de sterflijke mensch, die dat heeft mogen aanschouwen.
Is hij gestorven, dan wacht hem gewis in Aïdes' woning
Ganschlijk een ander lot, dan dengeen, die de wijding ontbeerde. [1])

Maar niet alleen de Demeterdienst had belangrijke wijzigingen ondergaan. Naast de godin van Eleusis treedt in de poëzie der hymnen, Dionysos meer op den voorgrond, een god, in het homerische epos nog van zoo ondergeschikte beteekenis, dat Aristarchus, zij het dan ook niet geheel terecht, geneigd is hem alle goddelijkheid te ontzeggen. Hier daarentegen vinden wij reeds melding gemaakt van de triëterische Dionysosfeesten, den eigenlijken orgiastischen Bacchosdienst, die oorspronkelijk van Ongriekschen oorsprong, weldra in duizenderlei vormen het lijden en den dood van den god gedenkende, eene geheel bijzondere plaats in den Griekschen godsdienst zoude innemen: soms met den dienst van Demeter en de mysteriën vereenigd den hoogsten ernst openbarende, soms

[1]) In Dem. 481. ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν ὃς τ' ἄμμορος αὐτοθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει, φθίμενος περ, ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι.
Zie aanteekening R.

in de eigenlijke orgiën de aanbidders van Bacchus meeslepende tot eene aan waanzin grenzende enthousiastische opwinding — nu in Orphische theologie zich verfijnend tot een ascetisch mysticisme, dan weer tot het oorspronkelijke, ruwe barbarisme terugvallende verbasterd tot de grofste zinnelijkheid in de Sabaziën en de Kottyttiën. [1])

Trouwens de Dionysosdienst had in den tijd waarvan ik thans spreek nog niet die ontzaglijke beteekenis gekregen, die wij later in de dagen van Euripides zullen waarnemen; en in het algemeen geven de hymnen ons wel enkele bewijzen van ontwikkeling der godsdienstige vormen, maar het zijn nog slechts de allereerste beginselen van de voorstellingen, die heerschen in het geheel ontwikkelde Griekenland der vierde eeuw. Intusschen staan zij, door hunnen naam met het Homerische epos verbonden, meerendeels op een hooger trap van godsdienstige ontwikkeling dan de nalatenschap van Homerus niet alleen, maar ook van den dichter die thans de schets moet voltooien, welke ik van de godsdienstige voorstelling der Hellenen in hunne kindsheid trachtte te geven: ik bedoel Hesiodus. Het behoeft nauwlijks te worden herinnerd dat voor mijn doel de naam Hesiodus, zonder verdere toelichting of kritiek, mag worden gebruikt ter aanduiding van de ten deele zeer heterogene, en sterk geïnterpoleerde gedichten, die onder zijnen naam tot ons zijn gekomen. Immers al is die verzameling het werk van velerlei handen, al bevat zij de theologische beschouwingen van verschillende tijden en plaatsen: in hoofdzaak moet zij toch de godsdienstige opvattingen weergeven van een niet gering deel des Griekschen volks, in den tijd, die onmiddellijk volgt op de dagen waarin het epos ontstond.

[1]) Aanteekening S.

Wanneer wij na Homerus Hesiodus ter hand nemen dan treden wij uit het strijdperk van het volle menschenleven in het priesterlijk heiligdom van den godgeleerde. Want terwijl de Ionische zanger, onze gids in den „mannen vereerenden kampstrijd" of in de hooge woning zijner vorsten, ons slechts zooveel toont van de geheimen des Olympus, en van zijne goden ons slechts zooveel verhaalt, als wij noodig hebben om de daden zijner menschen te begrijpen, ontwikkelt de Boeotische dichter, tot zijne taak gewijd door de Muzen zelve, die volgens hare eigene getuigenis „vele logens kunnen verhalen op waarheid gelijkend, doch 't ook verstaan de waarheid te verkondigen, indien haar dat behaagt," ontwikkelt Hesiodus in ernstige, eenvoudige verzen den ganschen stamboom van het godengeslacht en dat niet uit eigen fantasie, maar steunende op goddelijke openbaring, en aloude overlevering. En al werd zijn gezang ook gedicht in een hoek van dat Boeotië, dat aan den grooten ontwikkelingsgang des Helleenschen volks nooit ten volle heeft mogen deel nemen, toch werd de godenleer, die het bevatte, voor de latere dichters, ja ook voor velen der wijsgeeren het fundament waarop zij hunne voorstellingen aangaande de goden grondden. [1])

Naast Homerus is daarom Hesiodus' gedicht voor de geschiedenis van den Griekschen godsdienst van de hoogste beteekenis. Want het geheele cosmogonische systeem der oude Grieken, waarvan in het epos slechts een flauwe schaduw is te bespeuren, wordt in de Theogonie in breede trekken opgezet, en terwijl Homerus aangaande de oudere godengeslachten slechts spreekt als van „de goden die rondom Kronos zijn, die Titanen genoemd worden en de oevers der Styx

[1]) Aanteekening T.

bewonen," beschrijft Hesiodus den ganschen kampstrijd, die aan de heerschappij der Olympiërs vooraf is gegaan. De Homerische genealogie klimt niet hooger op dan tot Uranus, dien hij „oorsprong der goden" [1]) noemt. Hesiodus echter weet van nog oudere tijden te verhalen.

„In den beginne ontstond Chaos;" met dit dogma snijdt de dichter van Ascra alle bespiegeling over de eeuwigheid van het bestaande af. „Daarna ontstond de Aarde en de Tartaros." Hoe, en uit wien? Deze vraag wordt niet gesteld. Wel wordt reeds hier Eros (de liefde) genoemd, wellicht op het voorbeeld van een of anderen ouden hymnus, [2]) maar al erkent Hesiodus in dien Eros de bindende kracht die de elementen samen voegde, op dezelfde wijze als later in het cosmogonische systeem van verschillende philosophen Eros eene gewichtige plaats bekleedt, voor Hesiodus zelf heeft deze Liefde als scheppingselement luttel beteekenis, want in de verdere ontwikkeling zijner theogonie komt hij daarop niet terug.

Uit Chaos komen Erebos (het onderaardsche Duister) en Nyx (de Nacht) voort, die te zamen, daar immers uit de duisternis het licht geboren wordt, Aether (de lichte lucht) en Hemera (den dag) telen. Zich zelf volmakende schept dan Gaea uit eigen schoot de bergen en de woeste zee (Pontos) benevens den sterrenrijken hemel (Uranus); en zijn zoo de zichtbare elementen ontstaan, dan bevolkt het wereldscheppende geloof die, door 't huwelijk van Uranus en Gaea, met de Titanen. Dit zijn de blinde natuurkrachten, eens in den voortijd van Hellas als goden geëerd: met hen tegelijk zijn de andere worstelende krachten der wordende natuur, de Cyclopen en de

---

[1]) θεῶν γένεσις. Naegelsbach *Hom. Theol.* p. 76. 77.
[2]) Müller *Gr. Litt.* I. p. 157.

Hekatoncheiren ontstaan. Van denzelfden stam zijn ook die geheime krachten: Thanatos (de dood), Hypnos (de slaap), de Moiren, de kinderen van Nyx, [1]) die schoon hoogelijk vereerd, ook in den lateren eeredienst der Grieken steeds afgezonderd blijven van de overige goden, en hun meer abstracte karakter nooit hebben verloochend.

Op dezelfde wijze als bij deze godheden gaat nu de dichter onvermoeid voort met zijne nauwkeurige genealogie, iederen nieuwen tak zorgvuldig ontwikkelend, uit den Twist den Moord, de Moeiten en den Honger verwekkend, of naast dergelijke treffende allegoriën de meer tastbare gestalten van Pontos' rijke geslacht voor onze oogen oproepende, en het talrijke kroost van iedere nieuwe godheid met eerbiedige getrouwheid vermeldende, tot eindelijk, als de duistere, sombere titanenstrijd is volstreden, de Olympiërs, aangevoerd door Koning Zeus hun zetels innemen en stralende in heerlijke kracht tronen in hunne verhevene Woning.

Vragen we nu welke theologische voorstellingen uit dit gedicht spreken, dan dient allereerst te worden opgemerkt dat de geslachten, die vóór de Olympiërs hebben geheerscht, eigenlijk vallen buiten het systeem van den dichter. Uranus, die zijn kroost verslindt, Kronos, aan wien Rhea in de plaats van hun jongsten telg, eenen steen te verzwelgen gaf, zij worden door de zienswijze welke Hesiodus vertegenwoordigt niet meer aangebeden als goden; ook bekleeden zij geene functiën. Zij zijn voor den dichter eerbiedwaardige schimmen van een godengeslacht, dat groot en machtig was in Griekenland in die duistere voortijden, die aan den Helleenschen tijd waren voorafgegaan.

[1]) Zie de eigenaardige houding van eerbied, die Zeus tegenover Nyx aanneemt. Ilias Z. 259.

Voor het overige kost het ons geene moeite althans de schemering van een ethisch beginsel in zijne op natuurbeschouwing gegronde, en als natuur-verklaring bedoelde theologie te ontdekken. Dit wordt ons duidelijk, als wij den dichter eene poging zien doen, om den tijd der heerschappij van het volmaakt zedelijke als aangebroken voor te stellen, wanneer Zeus na den gigantenstrijd den scepter heeft aanvaard. Getrouw aan de inrichting van zijn geheele gedicht, brengt Hesiodus ook deze gedachte onder het beeld van huwelijk en voortplanting. Zeus' eerste huwelijk met Metis (het beleid), zijne tweede verbindtenis met Thenis (het Recht), waaruit Eunomia (de kracht der Wet), Dike (het menschelijk recht), Eirene (de Vrede) en de drie Horen (de getijden des jaars in hunne natuurlijke volgorde) geboren worden, ten laatste zijn echt met Eurynome, waaruit de Chariten stammen: ziedaar zoo vele pogingen om tot de gedachte eener volmaakte godheid, bron van al wat goed, schoon en verheven is, te geraken. (Theog. 901). En ook in de mythische voorstellingen merken wij dat streven op. Want wel is waar zijn in de mythologie van Hesiodus de goden evenmin rein als in die van Homerus, maar bij hem is ook voor de goden straf gevolg der zonde, en dat is eene belangrijke schrede voorwaarts. Voor het oog van Styx, de geweldige, siddering wekkende dochter van Oceanus, de godin welke alle onsterfelijken haten, zitten, aan den oever der doodenrivier boete doende, die goden neer, die den grooten godeneed, den eed bij het Styxwater, valschelijk hebben gezworen. Zwijgend, en verstoken van nektar en ambrosia (dus voor den tijd hunner boete beroofd van de kenmerkende elementen der goddelijkheid) liggen zij daar gedurende „een groot jaar" neder; dan doorloopen zij eene gansche reeks van moeilijke werken, tot eindelijk na tien jaren de goddelijkheid,

die zij door misdaad verbeurden, hun wordt teruggegeven, en zij den Olympus weder betreden. (vs. 790—803).

Is hier de gedachte dat de zedelijke reinheid een onmisbaar element der goddelijkheid is, duidelijk uitgedrukt, eigenaardig is evenzeer de poging, die de dichter doet om bij de verklaring van den oorsprong des kwaads de reinheid der goden onaangetast te laten, door namelijk de machten des kwaads, zooveel als dat mogelijk is, genealogisch tot eene familie te vereenigen. Trouwens, bij deze enkele poging blijft het: over het algemeen waait ons uit de godenwereld van Hesiodus een koude adem van liefdelooze gestrengheid tegen, een kilte van egoïstische rechtvaardigheid, die, ten deele zonder twijfel in overeenstemming zijnde met de voorstellingen zijner tijdgenooten, voor een niet gering deel ook beantwoordt aan de harde levenservaringen, die de sage zeker niet ten onrechte aan den Boeotischen zanger toedicht.

Door zijnen vader medegevoerd van de kusten van het Klein Asiatische Aeolis:

Niet, voorwaar, om de weelde t'ontwijken, of aanzien en rijkdom,
Maar het nijpend gebrek, dat Zeus den sterveling oplegt,

was hij in Boeotië, het vruchtbare, maar sombere en nevelachtige Boeotië gekomen. Daar had zijn vader zich neergezet aan den voet van den Helicon in het onaanzienlijke Ascra

's winters te koud en 's zomers te warm en altijd ellendig.

In de bekrompen omstandigheden van het leven te Ascra heeft een wereld vol onrecht het Hesiodus geleerd, hoe zwaar de scepter der „gaven verslindende vorsten" den burger drukt, en hoe vol het leven is van alle kwaad en jammer. Wel wekt hij zijnen broeder Perses, tot wien zijn gedicht zich

richt, op tot rechtvaardigheid en waarheid, hem uitvoerig schilderende hoe Zeus de stad des rechtvaardigen beschermt, terwijl op des goddeloozen land de vloek der goden rust, maar toch — geheel overtuigd van die niet falende bescherming der goden kan hij bezwaarlijk zelf wezen, daar hij tot twee malen toe den toorn gedenkt, dien Zeus sedert het bedrog en den vuurroof van Prometheus koestert tegen het gansche menschelijke geslacht. [1]) Sinds dat vergrijp tegen zijne almacht werd gepleegd liet God niet na allerlei ellende over het menschdom uit te storten. Dreigende smarten en kwalen dwalen, sedert Pandora haar onheilbrengend geschenk heeft ontvangen, onder de menschen rond. Zee en land zijn vol rampen. Van zelf komen de kwalen der menschen op, bij nacht en bij dag ongeluk aan de stervelingen brengende — in stilte, want de alwijze Zeus heeft haar de stem ontnomen.

Is echter die haat van den kant der goden hardvochtig, de dichter erkent dat het recht aan hunne zijde is. Door eigen verbastering hebben de menschen de liefde der goden verbeurd. Want daar is een tijd geweest, waarop menschen en goden aanzaten aan éénen gemeenschappelijken disch, beraadslaagden in ééne vergadering, [2]) die vóórtijd, waarvan ook bij Homerus de herinnering nog voortleeft in de schildering van enkele begenadigde volken, als de Phaeaken en de Aethiopiërs. In waarheid zijn de menschen van hetzelfde geslacht als de goden. [3]) In den voortijd, toen de goden het „*gouden* geslacht," het eerste geslacht der menschen hadden geschapen, toen Kronos

[1]) Theog. 520 sqq. Opp. 100 sqq.

[2]) fr. 204. (Kinkel). ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι
ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

[3]) Opp. 108: ὡς ὁ μ ό θ ε ν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.

nog troonde in volle macht, toen leefden de menschen aan de goden gelijk, vrij van alle moeite en zorg. Ofschoon nooit beploegd, schonk de aarde hun levensonderhoud in eeuwigen overvloed, geen ouderdom deed hunne krachten langzaam wegkwijnen, maar sterk van lijf en leden bleven zij tot dat de dood over hen kwam als een slaap. Maar dit geslacht verdween „onder de aarde" en als geheimzinnige wezens bleven na den dood deze schepselen voortbestaan:

„Als daemonen, met lucht omkleed, der sterflijken hoeders."

Toen ontstond op aarde een nieuw geslacht: het *zilveren* dat zich echter in geen enkel opzicht met de eerste schepselen kon meten. Want zie, toen zij na lange jeugd den mannelijken leeftijd hadden bereikt, toen hieven zij in misdadigen overmoed de handen tegen elkander op; ook gaven zij den goden de eer niet, die dezen toekomt. Zoo was dus de ὕβρις [1]) geboren, de zelfverheffing, die de banden der harmonie verbreekt en daardoor de bron is van het kwaad en de rampen die daaruit ontstaan. Maar al waren deze schepselen niet meer rein, boven de menschen die thans leven staan ze nog in ieder geval, want na hunnen dood leven ook zij nog langen tijd onder de aarde voort als „gelukzalige stervelingen."

Toen schiep vader Zeus het *koperen* geslacht: de ruwe krijgers. Dezen gedachten alleen de werken van Ares, en elkander vernietigende in woesten strijd verdwenen zij van de aarde zonder eenig spoor na te laten. Het vierde geslacht echter, dat der *heroën*, schiep God weer rechtvaardiger. Zij zijn de halfgoden, de ἡμίθεοι, het godenkroost, dat deelnam aan de roemrijke oorlogen van het Hellas der vaderen. Zij leven

[1]) Over de ὕβρις vgl. Opp. 211.

na hunnen dood voort in zalig genieten op de eilanden der gelukzaligen. [1])

Doch de volle zwaarte van des dichters sombere wereldbeschouwing gevoelen wij eerst dan, wanneer hij ons het vijfde, het *ijzeren* geslacht schildert, waartoe hij ook zelf behoort: het geslacht, dat dag en nacht door zorgen gekweld altijd meer verbastert, en dat weldra, ook zelfs de gerechtigheid der goden minachtende, in eigen zonde zal ondergaan, terwijl Aidos (de schaamte) en Nemesis (de straffende Gerechtigheid) het schoone aangezicht bedekken met den stralenden sluier, en het menschengeslacht verlatende, henen gaan naar de Olympiërs. Dan blijft de mensch alleen met zijne knagende smart, en daar zal geen redmiddel tegen het kwaad meer zijn!

Met deze sombere theoriën is de moraal van het verdere gedicht niet in strijd. De dichter heeft de wereld leeren kennen als eene verzameling van egoïsten, en in overeenstemming met deze ervaring richt hij ook zelf zijne gansche zedeleer op zelfbehoud. „Geef aan hem, die aan u geeft, maar geef niets aan hem, die u niet wederom geeft," dit kenmerkt zijne verhouding tegenover de menschen. En zijn standpunt tegenover de goden is niet verhevener. „Offer veel, offer rein, offer op de juiste tijden," zoo gebiedt hij herhaaldelijk, maar slechts vrees geeft hem dat woord in den mond: van liefde of dankbaarheid vinden wij geen spoor: „Gaven vermurwen de goden, gelijk zij de ontzagwekkende koningen vermurwen," ziedaar de grond waarop zijn overtuiging steunt. Toch is het er ver van af, dat deze ervaringen den dichter tot twijfel of ongeloof zouden verlokken. Niet slechts in de breede rij van voorschriften aangaande den landbouw, maar ook in zijne

[1]) Zie aanteekening U

gansche verdere plichtenleer, die alles wat met het intieme leven der menschen samenhangt, op vaste tijden stelt naar vaste teekens, en bovenal regelt naar bepaalden stand der hemellichamen, leeft een onwankelbaar geloof aan goden, die volgens onveranderlijke wetten geregeld en rechtvaardig alle aardsche zaken besturen. In tegenstelling met den vrijeren godsdienstvorm, dien wij in de Homerische zangen vonden, zoekt Hesiodus door nauwkeurige, ja angstvallige, betrachting van allerlei priesterlijke voorschriften, de gunst zijner goden te winnen. Doch al wijkt in dit opzicht de Boeotische zanger sterk van den eposdichter af, zij vullen elkander aan, en ten opzichte van beiden te zamen blijkt ons de waarheid van Herodotus' getuigenis: „Deze beide dichters hebben aan de Grieken hunne theogonie geschonken, zij hebben aan de goden, aan ieder afzonderlijk, zijn kenmerkenden naam gegeven, hunne ambten onderscheiden en hunne persoonlijkheden geschetst." [1])

Voor de volgende tijden, de eeuw der ontwikkeling van het persoonlijk leven der Grieksche staten, de eeuw ook van de eerste opkomst der Grieksche kunsten en wetenschappen, die zich weldra ver boven de kennis van Homerus en Hesiodus verheffen, kan deze uitspraak van Herodotus in dien zin gelden, dat de voorstelling van de persoonlijkheid der goden, van hunne verhouding tot de menschen, van de middelen om tot de kennis der godheid te komen en de genade der goden te verwerven, in de zevende en zesde eeuw vóór een groot gedeelte blijft rusten op de tot hiertoe geschetste opvattingen. [2])

---

[1]) Herod. II. 53: *Οὗτοι* (i. e. Homerus et Hesiodus) *δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.*

[2]) Zie aanteekening V.

AANTEEKENINGEN OP HET EERSTE HOOFDSTUK.

A. (p. 7.) In mijn overzicht van de voorstellingen aangaande de goden in Ilias en Odyssee is natuurlijk Naegelsbach's *Homerische Theologie* mijn hoofdbron geweest. Waar ik in belangrijke punten van hem afweek heb ik dat meestal aangeteekend; uitbreidingen van zijne beschouwing of minder belangrijke verschilspunten zal ieder, die daarin belang stelt, gemakkelijk zelf kunnen vinden.

De eigenlijke „Homerische questie" ligt in zooverre buiten mijn gebied, dat men bij de meeste opvattingen toch dient te komen tot deze, bij ons onderzoek uitsluitend belangrijke, conclusie, dat Ilias en Odyssee (de laatste ook op het gebied van den godsdienst de kenmerken dragende van jongeren oorsprong dan de eerste) de godsdienstige voorstellingen weergeven, die bij de Ionische Grieken van de negende en achtste eeuw vóór het begin onzer jaartelling bestonden. (vgl. verder Busolt *Gr. Gesch.* Gotha Perthes 1886, I. p. 1—13).

B. (p. 11.) Eene nauwkeurige opsomming van voorbeelden vindt men in het eerste hoofdstuk van Naegelsbach. Het is echter van belang op te merken, hoe ook hier de dichterlijke fantasie van Homerus met zijn geloof telkens in strijd komt. De gedachte, dat er voor de goden geen afstand bestaat, wordt wel als dogma verkondigd, maar niet consequent volgehouden. Terwijl bij de aanroeping der goden wordt verondersteld, dat zij ook van verre hooren, moet steeds Zeus' bevel aan de andere onsterfelijken door Iris worden

overgebracht, die ook wanneer Ψ 195 Achilles Boreas en Zephyrus heeft aangeroepen, ongevraagd zich met de overbrenging van deze gebeden belast, welke de aangeroepen Goden, in Zephyrus' woning feestvierende niet hebben gehoord. Vgl. ook η. 75, waar Hermes als bode moet worden gebruikt om aan Calypso het Olympisch raadsbesluit mee te deelen, dat zij toch anders als godin ook uit de verte moest hebben kunnen vernemen.

C. (p. 17.) Ten opzichte van de goddelijke almacht waagt Poseidon, in de gedaante van Calchas, dit woord tot de beide Aiaxen te spreken, N. 56:

τῷ κε καὶ ἐσσύμενόν περ (sc. Ἕκτορα) ἐρωήσαιτ' ἀπὸ νηῶν
ὠκυπόρων, εἰ καί μιν Ὀλύμπιος αὐτὸς ἐγείρει.

Van de verdere anthropomorphische voorstellingen, die hierop betrekking hebben, noem ik nog het lot van den eertijds ook almachtigen Kronos en de zijnen (Θ. 480 cl. Ξ. 271) en den klaagzang van Thetis (Σ. 50). — Eigenaardig is, uit dit oogpunt beschouwd, de woordentwist tusschen Polyphemus en Odysseus (ι. 518). Polyphemus beweert, dat zijn vader Poseidon zijn door Odysseus gewond oog wel zal kunnen heelen. Karakteristiek antwoordt daarop Odysseus:

„αἴ γάρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός τε δυναίμην
εὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἄιδος εἴσω
ὡς οὐκ ὀφθαλμόν γ' ἰήσεται οὐδ' ἐνοσίχθων."

D. (p. 18.) Er is geene aanleiding om in deze en dergelijke plaatsen aan de persoonlijke Moira te denken, zooals Naegelsbach t. a. p. doet, en o. a. Vosmaer in zijne Ilias. Verbindingen als Γ. 101 θάνατος καὶ μοῖρα, φ. 24. φόνος καὶ μοῖρα moeten als *hendiadys* worden beschouwd en de actieve uitdrukkingen παρέστη, δάμασσε enz. geven geen recht alleen daarom op deze plaatsen aan de „beschikkende Moira" te denken. Men vergelijke slechts zegswijzen als τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε en men zal gevoelen, dat in de geciteerde plaats (Μ. 115) slechts van den dood zelf sprake is. In denzelfden zin is μόρσιμον ἦμαρ de dag *des doods* (vgl. δούλιον ἦμαρ,

ἐλεύθερον ἦμαρ). Als Hector X. 301 uitroept „νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει" dan bedoelt hij daarmee niets anders dan: thans bereikt mij de dood. (Zie 297 ἦ μάλα δή με θεοὶ θάνατόνδ' ἐκάλεσσαν.)

E. (p. 20.) De μοῖρα θεῶν is het raadsbesluit der geheele godenvergadering. Als Poseidon in het even te voren besproken vijfde boek der Odyssee (vs. 285) toornt over Odysseus, die het land nadert „ἔνθα οἱ αἶσα ἐκφυγέειν μέγα πεῖραρ ὀιζύος," dan doelt hij op een bepaald *godenbesluit:* α. 17. ἀλλ' ὅτε δή ἑ τος ἦλθε περιπλομένων ἐνιαυτῶν τῷ οἱ ἐπεκλώσαντο θεοὶ οἶκόνδε νέεσθαι, waar sprake moet zijn van een vroeger aangaande Odysseus gevat besluit.

F. (p. 21.) In de in den tekst geciteerde plaats wordt de Moira bepaaldelijk naast Zeus geplaatst. Een ander geval is het echter Σ. 115. Achilles zegt daar van Herakles: „ἀλλά ἑ μοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης". Dit moet, dunkt mij, niet anders worden vertaald dan aldus: Hem trof de dood door Hera's toorn. Vooral hierom komt het mij waarschijnlijker voor, dat Achilles hier den dood, en niet de Moira bedoelt, omdat hij onmiddellijk voortgaat: „ὡς καὶ ἐγών, εἰ δή μοι ὁμοίη μοῖρα τέτυκται, κείσομ' ἐπεί κε θάνω" sprekende van den dood, dien hij dan zal bereiken als „Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι."

G. (p. 22.) Ten onrechte neemt m. i. Naegelsbach (pag. 142) de mogelijkheid aan, dat iets tegen het noodlot in zou kunnen geschieden. Als ε. 436 wordt gezegd: „ἔνθα κε δή δύστηνος ὑπὲρ μόρον ὤλετ' Ὀδυσσεύς, εἰ μὴ ἐπιφροσύνην δῶκε γλαυκῶπις Ἀθήνη," dan mag dit nog niet gelden als bewijs, dat iets werkelijk tegen 't noodlot in kan gebeuren: juist omdat zijne redding beschikt was, treedt Athena helpend tusschen beide. 't Zelfde geldt van B. 155 en Υ. 29; terwijl op andere plaatsen, b. v. Υ. 30 ibid. 302, met μόρος volkomen even goed de θεῶν μοῖρα, de beschikking der goden, kan bedoeld zijn. α. 33 althans „ὦ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται, ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσι" wordt het in verband met den zin bepaald beter

op de beschikking der goden toegepast; P. 321 is zelfs die bepaling er uitdrukkelijk bijgevoegd: Ἀργεῖοι δέ κε κῦδος ἕλον καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν. Dat nu de beschikking der goden volstrekt niet altijd onschendbaar is tegenover den mensch, zagen wij reeds vroeger.

H. (p. 25.) Omtrent de beteekenis van het „alles weten" maakt Naegelsbach (H. Th. p. 23) er terecht op opmerkzaam, dat met de woorden der Sirenen μ. 189 „wij weten alles" geenszins goddelijke alwetendheid is bedoeld; evenmin B. 485 met den aanroep aan de Muzen „alle dingen toch weet gij". — Aangaande de alwetendheid der goden zijn verder nog belangrijk de volgende plaatsen: A. 540 cl. 555, B. 155, Γ. 308, O. 220, Υ. 85. In de Odyssee α. 190. ε. 8 en 179. κ. 455. (Circe legt, als toovenares meer alwetendheid aan den dag dan de onsterfelijken krachtens hunne goddelijkheid plegen te doen, cf. μ. 16).

Met deze plaatsen vergelijke men verder nog Hymn. Hom. in Apoll. 97—113, waar de godinnen, die Leto in hare barensweeën bijstaan Eileithuia, die door Hera uit nijd jegens Leto op den Olympus was vastgebonden, buiten weten van de hemelkoningin overhalen mede te gaan naar Delos. Iris roept haar daartoe heimelijk buiten (Εἰλείθυιαν ἀπ' ἐκ μεγάροιο θύραζε ἐκπροκαλεσσαμένη.)

I. (p. 28.) De gelegenheden waarbij de goden, die immers even goed langs anderen weg hun doel zouden kunnen bereiken, bij voorkeur dien van een, in der menschen oogen althans, laag bedrog kiezen, zijn vrij talrijk. Zie b. v. Apollo, Υ. 383. Eigenaardig is in verband hiermede het feit, dat bij plotselinge vreugde zoo dikwijls de eerste gedachte van den gelukkige is: „waarschijnlijk misleidt mij een god." Hoe weinig afkeurend trouwens het oordeel der oude Grieken was over bedrog ook bij de goden, blijkt zeer duidelijk uit het geestige verhaal van Hermes' diefstal, in den Homerischen hymnus aan dien god, waar Hermes zich zelf dan ook vs. 175 aankondigt als „bestuurder aller bedriegers „φιλητίων ὄρχαμον cf. 290 en 293 en vergl. Hipponax fr. 1 (Bergk.).

Voorts wijs ik nog op de volgende plaatsen: A. 517 Zeus' echtelijk

leven (cf. 567). E. 30—120 woordbreuk van Athena tegenover Ares. Z. 234 de trouwhartige wapenruil van Glaucus aan verblinding door Zeus toegeschreven. O. 41: meineedigheid van Hera. Φ. 480: Hera slaat Artemis met den pijlkoker. δ. 386: Eidothea verraadt haar eigen vader. ε. 8: ondankbaarheid der goden door Athena geschetst. ε. 117: hun afgunst door Calypso vermeld, enz.

J. (p. 31.) De allegorische verzen over Ate in het geciteerde boek T. vs. 91 vv. brengen ons wel op de grenzen der cyclische poëzie (vgl. Naber *Quaest. Hom.* p. 197) evenals dergelijke over de Λιταὶ en de Ἄτη I 502 etc. maar voor onze beschouwing maakt dit weinig of geen onderscheid, daar het hier minder de vraag is, welke voorstelling één dichter in den oudsten tijd zich van de goden maakte dan wel, welke dienaangaande de gangbare voorstellingen waren tot in de negende eeuw.

In verband met de enkele in den tekst genoemde plaatsen noem ik nog M. 164, Ζεῦ πάτερ ἦ ῥά νυ καὶ σὺ φιλοψευδὴς ἐτέτυξο. X. 15. θεῶν ὀλοώτατε πάντων, B. 349 waar Nestor van Zeus' belofte zegt: γνώμεναι εἴ τε ψεῦδος ὑπόσχεσις ἠὲ καὶ οὐκί en υ. 100 waar Philoitius niet in een oogenblik van bitterheid maar in ernstig nadenken dit droevige woord tot Zeus spreekt: οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός.

K. (p. 33.) De beschouwing der Homerische goden ieder afzonderlijk zou ons te ver voeren, en is, na al hetgeen door Naegelsbach en anderen over dit onderwerp is gezegd, overbodig. Overigens verwijs ik naar het schoone hoofdstuk door Dr. Van Oordt aan de Homerische godenwereld gewijd in zijne „Godsdienst der Grieken," Haarlem 1864.

L. (ibid.) De Homerische hymnen. Over de chronologie der hymnen, die zich natuurlijk slechts onnauwkeurig laat vaststellen, vergelijke men Bernhardy *Gr. Litt.* II[1]. 230, K. O. Muller *Gr. Litt.* I. p. 133, Hermann in zijne uitgave, en voornamelijk Gemoll in zijne editie (Leipz. 1886, p. 101, zie de inleidingen tot de verschillende hymnen.) M. i. mag aangenomen worden, dat de oudste hymnen, waartoe de hymnus op den Delischen Apollo (Gemoll.

p. 118.) en die op Aphrodite (ibid p. 260.) behooren, ongeveer gelijktijdig zijn met de jongere stukken van het Homerische epos. Het karakter dezer hymnen, die voor een deel voorzangen zijn tot grootere voordrachten — geene lofzangen bij offerfeesten naar mij voorkomt, — brengt ons van zelf tot den tijd der rhapsoden.

M. (p. 34.) Pytho de winterdraak. Dit is de meest waarschijnlijke verklaring van den mythus, die ook aldus verklaard wordt door Roscher in zijn artikel „Apollon", Ausführl. Lexicon der Gr. u. Röm. Mythologie. i. v. Zie ook Preller, Gr. Myth. I. 195. Een voorbeeld van de oude mythenverklaring der Grieksche mythologen vindt men bij Ephorus (Strabo IX. 422), die Pytho tot een man maakt.

N. (ibid.) De verzoenende kracht van Apollo moet wellicht hierin worden gezocht, dat hij als god des lichts (dus eigenlijk Zonnegod) alles hoort en alles ziet, en dientengevolge de misdadiger zich het eerst tot Hem, die zijne misdaad zag begaan, om vergiffenis wendt. Immers, is de reine lichtgod in de eerste plaats gekwetst geworden door 't geen donker en misdadig was, zijn licht verdrijft ook weder het duistere en booze. (cf. Preller l.l. 228. Roscher 441.)

O. (p. 35.) Ten opzichte van de mantiek die aan Apollo in den aangehaalden hymnus wordt verleend, verdient vermelding, dat op deze plaats voor het eerst naast de μαντική van Apollo nog eene nieuwe voorspellingskunst wordt genoemd. Terwijl nl. Apollo aan Hermes alle aandeel in zijne eigene mantiek ontzegt, staat hij hem de *Thriën* af, drie fabelachtige zusters, die, met honig gevoed, waarzeggende kracht bezitten. Later heeten θρῖαι de door deze zusters uitgevonden loten (ψῆφοι) en deze soort van voorspelling is het, die hier zeer gepast aan Hermes, den god van het geluk wordt opgedragen; vgl. de plaatsen waarmede G. Hermann in zijne aanteekening op vs. 552 zijne gelukkige emendatie staaft, en verder Lobeck. Aglaoph. 815.

P. (p. 36.) De korte hymne VI. (over de chronologie zie men Gemoll. ad. l.) bezingt de geboorte van Aphrodite uit zeeschuim, die ook Hesiodus vermeldt, en waarin men (in tegenstelling met het

zuiver Helleensche element, dat aan de genealogie bij Homerus ten grondslag ligt, waar Aphrodite Dione's dochter is) de sporen van hare Oostersche afkomst terugvindt. — Zie over de versmelting der Grieksche en Oostersche godheid tot ééne Helleensche Aphrodite Preller, Gr. Myth. I. p. 271—275.

Q. (p. 37.) Nymfen. Deze bij Homerus nog niet voorkomende voorstelling van wezens, die voornamelijk door *langeren levensduur* tusschen menschen en goden staan, vindt men ook in Hesiodus frgm. 207 (Kinkel), waar wij lezen, dat de kraai een tijdvak van negen menschenlevens leeft, de hinde vier kraaienlevens, de raaf vier hindenlevens, de palmboom negen ravenlevens, doch de nymfen, de dochters van den Aegisdragenden Zeus, tien palmenlevens.

R. (p. 39.) De hymnus in Cererem. Van verschillende gedeelten van dezen sterk geïnterpoleerden hymnus, die eerst in de vorige eeuw te Moscouw ontdekt, het eerst door Rhunkenius in 1780 (verbeterd in 1782) werd uitgegeven, heeft Hermann in zijne praefatie aangetoond, dat zij van lateren oorsprong zijn. (Zie echter Gemoll. p. 279). Ten opzichte van de door mij geciteerde verzen, die hij ook veroordeelt, komt mij evenwel zijn vonnis: *Turbant enim nonnihil narrationis simplicitatem, quae antiquiorum est scriptorum propria*, ongegrond voor.

S. (p. 40.) De figuur van Dionysus hoop ik later, in verband met de opvattingen van Euripides, uitvoeriger te behandelen. Wat de overige kleinere hymnen aangaat, die wij in den bundel der zoogenaamde „Homerische Lofzangen" aantreffen, deze zijn, hoe groot ook hun belang is voor de kennis der mythologie, voor ons doel slechts van geringe waarde, en dat te meer, omdat zij voor een groot deel van vrij jongen datum zijn. Dit geldt ook van de weinige fragmenten der cyclische dichters, die overigens voor de tragici, voornamelijk voor Euripides eene hoofdbron waren bij de keuze hunner mythische onderwerpen.

T. (p. 41.) De eerbied, dien latere dichters voor Hesiodus' officieele

theogonie koesterden, verhinderde hen niet zich in de genealogiën oneindig vele variaties te veroorloven. Zoo b. v. de dichter der Titanomachia, die niet met Hesiodus Uranus onmiddellijk uit Gaia doet geboren worden, maar zijnen vader Acmon zoon van Gaea noemt. Evenzoo Alcman fr. 111 (Bergk.) — Zoo noemt Sappho Eros den zoon van Ge en Uranus of volgens anderen van Aprodite en Uranus (fr. 132). Geheel eigenmachtig en volkomen naar eigen poëtische ingeving handelen de dichters wanneer het niet de eigenlijke hoofdgoden, de Olympiërs, geldt, maar die gepersonifieerde eigenschappen en abstracte wezens, waaraan meer de dichterlijke fantasie dan eigenlijk geloof individualiteit verleent; vandaar dat b. v. Peitho, de godin der overreding, bij Sappho de dochter van Aphrodite wordt genoemd (fr. 135), terwijl Alcman haar als dochter van Prometheia bezingt (fr. 62.)

U. (p. 48.) Het geslacht der heroën. Het ontgaat geen lezer van Hesiodus, dat dit vierde geslacht de steeds afdalende reeks op zonderlinge wijze verbreekt. Toch is dit geen voldoende grond om de verzen 151—173 te schrappen. (Ook A. Fick, de jongste uitgever van Hesiodus — Göttingen 1887 — die in de verzen over de vijf geslachten een afzonderlijk gedicht herkent, behoudt ze). Hes. moest nu eenmaal den heroën eene plaats geven vóór de menschen, en wel onmiddellijk vóór het met hem levende geslacht. Terwijl dus zijne theologische opvatting hem drong zich het menschengeslacht als steeds achteruitgaande voor te stellen, maakte hij hierop, door de historische overlevering gedwongen, voor de heroën eene uitzondering.

V. (p. 49.) De fragmenten der Epische dichters na den cyclus, en ook van de zoogenaamde Hesiodeische school bevatten, wat ons onderwerp aangaat, weinig anders, dan telkens nieuwe uitbreidingen (soms ook afwijkingen) van de theogonie zooals Hesiodus die vastgesteld had. Vooral brengen zij, gebruik makende van locale sagen, de verschillende regeerende vorstenhuizen op die wijze gaarne in verband met de godenwereld, of zij knoopen de geschiedenis van eene of andere stad door den heros eponymus aan de goden vast.

TWEEDE HOOFDSTUK.

Ontwikkeling van de godsdienstige voorstellingen der Grieken tot aan den tijd van Euripides.

Hoewel de fragmenten der lyrische dichters van de achtste en zevende eeuw ons in eene geheel andere gedachtenwereld brengen, dan die het breede homerische epos of de strenge priesterlijke zangen van Hesiodus voor ons openden, vinden wij toch ook bij hen nagenoeg dezelfde levensopvatting weder. Eéne gedachte evenwel treedt hier, althans in de slechts in betrekkelijk geringen getale bewaarde fragmenten, zeer duidelijk voor den dag: de Grieken van dit tijdperk, die in dit leven alles zochten, en òf in 't geheel niet òf slechts ter loops er aan dachten, meer van de natuur te vragen, kunnen aan den dood niet dan met den meesten schrik denken, daar deze immers hun veel meer ontneemt, dan dengene, die op een leven hier namaals zijne verwachtingen bouwt. Vandaar bij deze dichters aan den eenen kant onafgebroken waarschuwen tegen dat kenmerk van den lafhartige: vrees voor den dood, aan den anderen kant volkomen onmacht om dien laatsten vijand te vergeten; weinig hopende van een leven aan gene zijde, streven zij er naar, hunne aandacht tot dit leven te

bepalen en vermanen ons, dood en gestorvenen niet te zeer te gedenken, zooals Simonides van Amorgos zegt: „Indien wij verstandig zijn, moeten wij den gestorvene niet langer gedenken dan éénen dag." (fr. 2 Bergk).

En vragen wij nu, hoe zij dan dat leven, dat voor hen alles is, begeeren, dan klinkt bij velen het antwoord als eene variatie op de bekende verzuchting van Mimnermus:

Wat is de vreugde des levens, van Kypris, de blonde, verlaten!
Moog' ik sterven, zoodra Zij mij niet meer bekoort. [1])

Wel is de dichter van Colophon weeker en minder veerkrachtig dan één zijner tijdgenooten; maar als hij den dood eene welkome verlossing noemt van den ouderdom, „het onvergankelijk kwaad, dat Zeus aan Tithonus op de schouders legde," den dood, daarom vooral zoo gehaat, omdat hij schoon en leelijk gelijk maakt: dan spreekt hij door deze weinig verhevene levensopvatting een woord in den geest van de meesten zijner tijdgenooten uit. Schrik voor het levenseinde, dat tevens einde van het genieten is, eene angst soms bestreden als onmannelijk, maar altijd op den bodem van ieder gemoed levend, werpt over dat leven steeds eene donkere schaduw, en geeft tengevolge van het feit, dat aan de zinnelijke zijde des levens eene te groote, ja bijkans uitsluitende beteekenis gehecht wordt, voornamelijk aan de Ionische en Aeolische zangers een gevoel van matheid, een sterken drang tot levensverachting, een vaak uitgesproken bewustzijn van de ledigheid des levens, maar ook van de ijdelheid aller hoogere verwachtingen.

Wie de talrijke klachten dezer dichters leest over het leven der sterflijke menschen, die „vergankelijk als de bladeren, de

---

[1]) fr. 1: *Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσέης Ἀφροδίτης;*
τεθναίην ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλοι,

kinderen der bloeiende lente, slechts eene korte spanne des tijds den bloei des levens genieten, niets aangaande de goden wetende, noch goeds, noch kwaads," [1]) dien ruischt uit de lyriek der Grieksche meesters een toon van somberheid te gemoet, al zeer weinig overeenstemmende met de schildering van Schiller:

„Finstrer Ernst und trauriges Entsagen
War aus Eurem Dienst verbannt:
Glücklich sollten alle Herzen schlagen,
Denn Euch war der Glückliche verwandt."

Want het is niet slechts een man als Mimnermus, (wiens poëzie overal de trekken van ziekelijken weemoed vertoont) die dergelijke klachten slaakt; ook bij Simonides van Amorgus vinden wij, in ernstiger jamben, hetzelfde gevoelen uitgesproken: „Over alles wat leeft," zoo spreekt hij, „ligt in Zeus' handen het bestier. Wij menschen echter — wij leven voort, zonder iets zeker te weten, en geheel onbewust, hoe de goden alles zullen beschikken. Toch voeden wij steeds hoop en vertrouwen... Maar terwijl wij zoo blijven hopen op de lang verwachte vervulling onzer wenschen, besluipt ons de ouderdom, of ziekte of dood — 't zij in den krijg, 't zij in de golven der zee — en zoo is er dus niets zonder kwaad." [2])

---

[1]) Mimn. fr. 2.

[2]) Simon. fr. 1. Ἰὲ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος
πάντων ὅσ' ἔστι, καὶ τίθησ' ὅπῃ θέλει·
νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν· ἀλλ' ἐφήμεροι
ἀ δὴ βότ' αἰεὶ ζῶμεν, οὐδὲν εἰδότες,
ὅπως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός.
ἐλπὶς δὲ πάντας κἀπιπειθείη τρέφει
ἄπρηκτον ὁρμαίνοντας . . . . . .
. . . . . .
οὔτω κακῶν ἄπ' οὐδέν.

Toch meene men niet, dat de jonge lyriek der Grieken in het geheel geene andere tonen kende dan die van sombere moedeloosheid. Ook in de vroegste tijden waartoe de fragmenten ons toelaten door te dringen, vinden wij enkele sporen van een gezonder levensgeloof, welks jeugdige kracht een beteren invloed oefenen kon, dan zulke, slechts tranen over de broosheid des levens verwekkende, klaagtonen. Reeds in de elegiën van den Ephesiër Callinus, ongeveer tijdgenoot van Archilochus (c. 700) klinkt den krijgers deze, van meer moed en vertrouwen getuigende, vermaning toe:

Roemrijk is het en schoon voor een man met den vijand te strijden:
Schutse van land en van kroost, schuts' eener bloeiende vrouw;
't Sterven bereikt u niet eer dan de Moiren 't u hebben beschoren,
Kloek dus uw man te gemoet, dapper de speren geveld! [1])

In bijna dezelfde woorden roept Tyrtaeus, de gewijde gezant van Apollo, de Spartanen ten strijde, in die beroemde Messeensche krijgsgezangen, die zelfs thans nog bij het lezen onze polsen sneller doen kloppen. Ook is het gansche verhaal van Tyrtaeus' zending naar Sparta [2]) eene belangrijke bijdrage tot de kennis van de uitbreiding en de beteekenis der Apollovereering in de zevende eeuw. Tijdens de groote verwarring en verdeeldheid, die te Sparta tusschen den eersten en tweeden Messeenschen oorlog, vooral door politieke omwentelingen waren ontstaan, kwam Tyrtaeus, op last van den god van

[1]) Callin. fr. 1. 6. τιμῆέν τε γάρ ἐστι καὶ ἀγλαὸν ἀνδρὶ μάχεσθαι
γῆς πέρι καὶ παίδων, κουριδίης τ' ἀλόχου
δυομένεσιν· θάνατος δὲ τότ' ἔσσεται, ὁππότε κεν δὴ
Μοῖραι ἐπικλώσωσ', ἀλλά τις ἰθὺς ἴτω
ἔγχος ἀνασχόμενος κ. τ. λ.
cf. Tyrtaeus fr. 10. vs. 1 vv.

[2]) Zie aanteekening A.

Delphi te Sparta, en in zijne zangen („Eunomia") Apollo's wijzen raad verkondigende, predikt hij den zegen van goede wetten, leert den burger „den koningen de eere te geven benevens hunnen raadslieden; waarheid te spreken, het recht te eerbiedigen," en op die wijze herstelt hij de rust in den verwarden staat, dien hij daarna door zijne Messeniaca ten strijde aanspoort. Het verdient opmerking, dat ook hier de herhaalde prediking van doodsverachting door den dichter werd noodig geoordeeld: Tyrtaeus gaat zelfs zoo ver, dat hij den dappere beveelt het leven te haten, doch het zwarte doodslot te begeeren, ja het lief te hebben gelijk de stralen van de zon. [1]) Krachtige argumenten voor zoo groote liefde tot den dood kan de dichter niet aanvoeren: wat hij als loon voor den dood op het slagveld den stervenden strijder biedt is — het is waar — de onsterfelijkheid, maar deze bestaat alleen in de onsterfelijke eer, die den gesneuvelde zal ten deel vallen (fr. 12, 31). Want van eene andere onsterfelijkheid, een persoonlijk en zelfbewust voortleven, weten de dichters van dezen tijd — althans voor zoover uit hunne fragmenten blijkt — nog weinig. Wij zien daarvan een duidelijk bewijs in de woorden van Sappho, die tot eene weinig begaafde vrouw zegt: „Als gij zult gestorven zijn, zult gij daar neder liggen zonder dat eenige herinnering aan u zal voortleven, want gij hebt geen deel aan de rozen van Pierië. Onzichtbaar zult gij dan voortschrijden in Hades' woning, wegzwevende met de andere ijdele schimmen." [2]) Het verbaast ons niet, dat bij

---

[1]) fr. 11. 5, cf. fr. 15.

[2]) Sappho fr. 68. *κατθάνοισα δὲ κείσεαι κότα, κοὐ μναμοσύνα σέθεν ἔσσετ' οὔτε τότ' οὔτ' ὕστερον, οὐ γὰρ πεδέχεις βρόδων τῶν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνης κὴν Ἀίδα δόμοις φοιτάσεις πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.*

deze voorstelling de Lesbische dichteres den dood een kwaad noemt, en zegt: „Aldus oordeelen de goden ook, want als de dood geen kwaad was, zouden zij zelven wel sterven." [1]) Bij Erinna, volgens Grieksche overlevering Pindarus' leermeesteres, vinden wij het zelfde geloof: voor haar is de gestorvene, „een ijdele klank slechts, overzwevende naar den Hades, en zwijgende te midden van de dooden. [2])"

Intusschen, al leeft in Tyrtaeus' liederen nog niet de hoop op eeuwig leven, uit zijne zangen klinkt krachtige kloekheid, plichtgevoel en vaderlandsliefde genoeg om hem als een waardigen afgezant van Apollo te doen erkennen. Ook in Terpander van Lesbos [3]) zien wij het karakter van den dienaar der godheid duidelijk geopenbaard: zijn zevensnarige cither was gewijd aan den dienst der goden, en vroomheid leeft in de woorden waarmede hij zijn proëmium aan Zeus begint:

„Zeus, aller Aanvang
En aller heerscher,
O Zeus, U wijde ik
Den aanvang mijner zangen." [4])

Zulke woorden, losgescheurd uit hun verband door het onverbiddelijk noodlot, dat ons zulk een bitter gering aantal fragmenten der eigenlijke godsdienstige poëzie overliet, zijn

[1]) Zie aanteekening B.

[2]) Erinna fr. 3 (cf. 5 en 6).

τοίνεκεν εἰς Ἀίδαν κενεὰ διανήχεται ἀχώ,
ἀγᾷ δ' ἐν νεκύεσσι· τὸ δὲ σκότος οὔσε κατέχοισ.

[3]) Vgl. Curtius *Griech. Gesch.* I. 196.

[4]) Terpand. fr. 1. Ζεῦ, πάντων ἀρχά,
πάντων ἀγήτωρ
Ζεῦ, σοὶ ἀείδω
ταύταν ἁμῶν ἀρχάν.

op zich zelf wel van niet zeer groote beteekenis, maar toch getuigen zij van een dieperen religieusen zin. Een enkelen keer gelukt het ons ook in de ongewijde dichtkunst dier dagen een toon van innige vroomheid te ontdekken; bijv. in de juist door hun anthropomorphisme zoo vertrouwelijke en geloovige woorden, waarmede Sappho Aphrodite aanroept: „Zoo waar als gij vroeger uit de verte placht te luisteren op mijn geroep, en uws vaders gulden woning placht te verlaten om uwen wagen aan te spannen en tot mij te komen, zoo waarlijk smeeke ik u, kom thans tot mij.... Immers placht gij mij, o welzalige, met een glimlach op uw onsterfelijk aangezicht, te vragen, wat ik leed, en waarom ik u herwaarts riep!" [1])

Maar dergelijke uitingen van gemoedelijke vroomheid blijven zeldzaam; en dit wijte men niet uitsluitend aan den fragmentarischen toestand der lyrische gedichten; de voornaamste oorzaak lag veeleer in de onderwerpen, die de dichters zich kozen. Voor diepere godsdienstige gevoelens is evenmin plaats in de kleine burgerwereld van den hongerigen Hipponax, die niet ophield God Hermes om een buitenkansje te smeeken tot hij eindelijk van honger omkwam, [2]) als in den gedachtenkring

---

[1]) Sappho fr. 1 vs. 5: *ἀλλὰ τυῖδ' ἔλθ', αἴποτα κἀτέρωτα*
τὰς ἐμὰς αὔδως ἀΐοισα πήλυι
ἔκλυες, πατρὸς δὲ δόμον λίποισα
χρύσιον ἦλθες
. . . . . .
vs. 14. *τὺ δ' ὦ μάκαιρα*
μειδιάσαισ' ἀθανάτῳ προσώπῳ
ἤρε', ὅττι δηὖτε πέπονθα κώττι
δηὖτε κάλημι.

[2]) Ovid. Ibis 521. *Utque parum stabili qui carmine laesit Athenas*
Invisus pereas, deficiente cibo.

waarin de fijngeschoeide Muze van Anacreon, den hofzanger, zich bij voorkeur beweegt; en ook Alcman, hoe vroom zijne jonkvrouw het

„thans zal ik zingen, van Zeus beginnend"

moge aanheffen, geeft ons geen nieuw gezicht op het godsdienstig leven van zijnen tijd. Toch mogen wij niet voorbij zien. hoe hij een gevoel voor de natuur openbaart, dat inderdaad een sterken invloed kon oefenen op des dichters fantaseerend geloof. Een nieuw en diep gevoel voor de natuur en al haar leven spreekt o. a. tot ons uit het 60ste fragment: „Nu slapen de toppen der bergen, de diepe kloven, de spitsen en de ravijnen; nu slaapt het heir der kruipende dieren, zoo vele de donkere aarde er voedt; het wild, dat de hoogten der bergen bewoont; der bijen zwermen; de monsters ook in de diepten der purperen zee, en de vluchten der vogels met breeden wiekslag" [1]). Op zich zelf is voorzeker dergelijke voorstelling geen symptoom van godsdienstig leven, maar hierom verdient Alcman's lied, naar mij voorkomt, op deze plaats vermelding, omdat in het medeleven met het stille werken der gansche natuur, waarvan deze woorden getuigenis geven, eene voorname aanleiding lag tot de schijnbaar willekeurige afwijkingen van het overgeleverde theogonische systeem, die wij in dezen tijd waarnemen, en die een bewijs te meer leveren, hoe groot aandeel de individueele fantasie steeds aan het geloof der Grieken heeft gehad.

[1]) Alcman fr. 60. *Εὕδουσιν δ' ὀρέων κορυφαί τε καὶ φάραγγες,*
πρώονές τε καὶ χαράδραι,
φῦλά θ' ἑρπετά θ' ὅσσα τρέφει μέλαινα γαῖα,
θῆρές τ' ὀρεσκῷοι καὶ γένος μελισσᾶν
καὶ κνώδαλ' ἐν βένθεσι πορφυρέας ἁλός·
εὕδησιν δ' οἰωνῶν
φῦλα τανυπτερύγων.

5

Zoo is Herse (de Dauw) die in de, zeker oudere, Attische sage reeds leeft als dochter van Koning Cecrops en zuster van Pandrosos en Aglauros, bij Alcman in overeenstemming met de physische oorzaak, waaraan hij hare werking toeschrijft, de dochter van Zeus en Selene (de maan) [1]). Die zelfde allegoriseerende fantasie brengt hem op geestelijk gebied tot de voorstelling, die Tyche zuster van Eunomia en Peitho, en met dezen dochter van Prometheia noemt, [2]) d. i. het geluk is de zuster der wettige orde, en de dochter van het waakzaam overleg.

Doch dit behoort veeleer tot het gebied der mythologie. In het eigenlijk godsdienstige zoeken wij in deze tijden nog te vergeefs naar meerdere diepte, of grooter individualiteit. Bij Archilochus bijvoorbeeld, die toch onder de ernstigste dichters van zijne eeuw mag gerekend worden, komt het geloof niet veel verder dan tot eene terloops uitgesproken overtuiging aangaande de straffende gerechtigheid van de goden [3]), en met name van Apollo (fr. 27), en in die overtuiging missen wij nog ten eenenmale het vaste vertrouwen, dat God den rechtvaardige niet verlaat. „Men moet op alles voorbereid wezen, en matig zijn zoowel in droefheid als in vreugde (fr. 66), want alles is mogelijk bij Zeus, die immers ook zelfs den middag in nacht kan veranderen (fr. 74). Geen beter steun dus is er in dit wisselvallig leven dan de τλησιμοσύνη: het onwrikbare geduld, dat geneesmiddel tegen al de rampen des levens — en daarnaast het vertrouwen, dat alles kan verkeeren [4]).

---

[1]) fr. 48. Zoo verklaart Plutarchus Sympos. III. 10. 3 dit fragment ook: ἀέρος θυγάτηρ καὶ σελήνης. cf. Macrob. Sat. VII. 16. 31. *rorem aëris et lunae filiam dicit Alcman.*

[2]) fr. 62. Zie aanteekening C.

[3]) Zie aanteekening D.

[4]) fr. 9 en 56. cl. Ilias Ω. 49 en Naegelsb. Hom. Th. p. 370. Zie ook Alcman. fr. 35.

Eerst bij Solon vinden wij iets meer dan verzuchtingen over het leed der wereld, of opwekkingen tot hardnekkig dulden en lichtzinnig vergeten. Hij heeft werkelijk geloof, d. i. vertrouwen in zijne goden; en dit geloof wordt voor hem de bron van eene krachtig uitgesprokene overtuiging, dat het leven noch spel noch last, maar een ernstige taak is, en dat de mensch eene roeping heeft te vervullen. Slaakt de zwakke Mimnermus in zijne angst voor den kommervollen, vreugdeloozen ouderdom deze bede:

„Ach, dat vrij van ziekten en zonder smartlijken kommer
Op mijn zestigste jaar 't stervenslot me bereik',"

dan klinkt daarop mannelijk dit antwoord van Solon:

„Neen, welluidende zanger, verander uw lied en zing beter:
„„Op mijn *tachtigste* jaar treffe mij 't lot van den dood.""[1])

Deze overtuiging, dat het leven iets beters is dan een korte droom van genot, is kenmerkend voor den man wiens geheele leven ten zegen werd voor zijne stad. Zij steunt op het geloof dat de goden goed zijn, en dat hun raad zijne stad nimmer zal doen ondergaan nadat eenmaal Athena haar beschermende hand daarover heeft uitgestrekt. Wat zijn staat ten verderve leiden kan, 't is de roekeloosheid der burgers, en de ongerechtigheid van hen, die aan het bestuur zijn. Hunne vermetelheid, hun *hybris* moet wel rampen baren, want zij mesten zich met diefstal en roof, en verloochenen de heilige inzettingen der eerwaardige Dike, die wel stilzwijgt, maar die „al wat geschied

[1]) Mimn. fr. 6: *Αἰ γὰρ ἀτερ νοίσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων*
ἑξακονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.
Solon. fr. 20, vs. 3. *Καὶ μεταλοίησον Αἰγιναστάδη, ὧδε δ' ἄειδε·*
Ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.

is en wat thans geschiedt erkent," en ten laatste zal komen om wraak te nemen; tenzij het volk naar zijne stem wil hooren, de arme verdrukten verlossen uit hun kommer en den vloek der wetteloosheid begrijpen [1]).

Is nu die wetteloosheid een gevolg van de ὕβρις der machtigen, Solon begrijpt duidelijk het wezen der hybris. De zuiver Grieksche gedachte, dat alleen in de „juiste maat" het goede kan bestaan, geeft hem de overtuiging, dat alles, wat die maat te boven gaat, een gevoel van verzadiging (κόρος) te weeg brengt, dat den mensch verstokt maakt, hem de perken doet vergeten, welke de natuur hem heeft gesteld, en hem verlokt tot daden, die, deze perken overschrijdende, over den dader den vloek der godheid moeten brengen [2]). Alleen de eunomia, de zegen van goede wetten, kan aan die misdadige verzadiging een einde maken en, terwijl zij de hybris tot zwijgen brengt, de ontluikende bloesems der Ate doen verdorren. (fr. 4 vs. 33—36).

Zoo ligt dus in den mensch zelven de oorzaak der zonde, zijne *hybris* verwekt *ate*, zijne *ate* is de bron der wetteloosheid. En in die overtuiging komt Solon met kracht op tegen de oude verzuchting, dat ook van onze misdaden de goden de bewerkers zijn: „Zoo gij dan nu, door uwe eigene slechtheid droevige smart moet lijden, past het u geenszins den goden daarvan de schuld te geven," zoo spreekt hij, want hij weet, dat niet de godheid, maar de kwade begeerte der menschen de zonde verwekt, waarvoor van der goden kant de straf niet uitblijft, al toeft zij ook soms „tot het tweede en derde lid" [3]).

Toch hult het onoplosbare vraagstuk van den oorsprong des

[1]) fr. 4.

[2]) Zie aanteekening E.

[3]) fr. 13. vs. 31. ἦλυθε πάντως αὖτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων, ἢ γένος ἐξοπίσω.

kwaads ook voor Solon het leven in raadselen. Ieder menschenleven, zoo leert hij, is aan het kwaad onderworpen: wij allen zijn „boos" (πονηροί); ons werken is een tasten in den blinde, daar de gezindheid der goden toch altijd voor onze oogen verborgen blijft (fr. 17) en, hetzij wij te land, hetzij we ter zee streven naar rijkdom en geluk, ten slotte toch alles blijft afhangen van de moira der goden, welke dikwijls den mensch, die meende goed te handelen, tot groote ellende deed vervallen, om dengene, die verkeerd heeft gedaan, plotseling tot groot geluk te verheffen, tot eene genezing uit zijne vroegere dwaasheid. (fr. 13).

Deze levenservaring evenwel stemt den wijze niet tot levensverachting of moedeloosheid. Zij leert hem integendeel vragen naar den eigenlijken kern des levens. Het geluk, aanzien, rijkdom, dit alles heeft hij als vluchtig en onzeker leeren kennen. Vele boozen zijn rijk, terwijl de rechtvaardigen armoede lijden: Welnu, dan streve de mensch naar den onvergankelijken rijkdom der ἀρετή, der zedelijke voortreffelijkheid, waarvan de eer niet sterven zal [1]).

Die zelfde *Arete*, die roem der deugd, is ook voor Theognis het hoofddoel waarheen hij zijn jongen vriend Cyrnus den weg wijst, althans in die oogenblikken, waarin niet de verbittering tegen zijne vijanden, edeler en ernstiger aandoeningen verstikkende, hem eene koude en immoreele utiliteitsleer in de pen geeft.

Maar die oogenblikken van verbittering zijn niet zeldzaam en zijne bitterheid zelve is allerminst ongewettigd. Te midden van de felle burgertwisten opgegroeid, die in het begin der zesde eeuw Megara verscheurden, had Theognis, de telg

[1]) Zie aanteekening F.

van een edel geslacht, rijkdom, eer en gezag van hunne, volgens zijn oordeel, wettige bezitters, de adellijken (εὐγενεῖς) door den heftigen dichter kortweg ἀγαθοί („goeden") genoemd, zien overgaan in de handen der groote menigte, „der schare die de Wet niet kent": van hen, die „eertijds, het geitenvacht om de lendenen verslijtende, als dieren des velds leefden buiten de stad." Die smartelijke ervaring had bij den dichter het gevoel van eigenwaarde niet uitgedoofd, en evenmin de vaste overtuiging, dat de rechten der edele geboorte (εὐγένεια) onvervreemdbaar waren: bij hem en de zijnen alleen berust recht en verstand, berust standvastigheid in voor- en tegenspoed. [1]) En van de ἀγαθοὶ heeft hij al de wijsheid geleerd, die hij thans aan den jongen Cyrnus verkondigt onder plechtige aanroeping van Apollo, Artemis en de Muzen, „wien slechts het schoone bekoort, doch nimmer behaagt wat niet schoon is." Natuurlijk leeft naast dit geloof aan de voortreffelijkheid van zijn eigen stand in het hart van den dichter een felle haat tegen de „Slechten," de κακοί, die zijne stad thans bezitten. „Ga slechts met de onzen om," zoo vermaant hij zijnen leerling, „want van de edelen alleen kunt gij edele dingen leeren; mengt gij u daarentegen onder de κακοί, dan zult gij ook het verstand, dat gij thans bezit, te gronde richten."

Die „Slechten" toch, de democraten, die zijne partij uit huis en hof verdreven, acht hij de oorzaak van al den jammer die over zijne stad is gekomen: uit hen zijn de verdeeldheden en de mannenmoordende burgerkrijg. Maar daar nu eenmaal zijne tegenpartij alle macht in handen heeft gekregen, predikt hij ten opzichte der Slechten een schijnvriendschap, die lieflijk is met de tong, doch in het hart loert op hun verderf, eene

[1]) vs. 447, 529, 635, 319. cf. vs. 289.

vriendschap, die deze woorden als wet erkent: „Win eerst uwen vijand door vleierij; maar hebt gij hem eens in uwe handen, neem dan uwe wraak, ook zonder een voorwendsel te zoeken!“ [1])

Ook in engeren kring hebben deze sombere levenservaringen den dichter wantrouwend en angstvallig gemaakt. Gemakkelijk, meent hij, zou één schip allen kunnen bevatten, die in waarheid eergevoel en trouw bezitten, want, al schijnen bij den beker velen uwe vrienden, nauwelijks hebt gij uwen rug gewend, of zij spreken in anderen geest: „daarom, o Cyrnus, vertrouw ook zelfs uwen vrienden niet alles toe, want ook onder hen zijn slechts weinigen getrouw: nauwlijks is het kwade over u gekomen, of zij ontvluchten u; geen hunner zal u bijstand blijven verleenen, al had ook dezelfde schoot, die u baarde, hem gedragen. Maar — hebt gij ooit een waarlijk trouwen vriend gevonden, zulk eenen, die als een broeder, ook de bitterheid uws harten verdraagt met geduld: o bedenk dan, dat tegen zulk een bezit noch goud kan opwegen, noch zilver!“ [2])

In overeenstemming met deze ondervinding aangaande de menschen en het leven is de leer van het μηδὲν ἄγαν, het „niets te veel,“ die wij bij Theognis herhaaldelijk gehuldigd vinden. Noch in aanzien, noch in eer, noch in rijkdom, begeere iemand uit te munten boven anderen. Geen woord van roem ontsnappe onze lippen: we weten immers niet wat de nacht ons brengen zal. Maat houde men, in droefheid als in vreugde, maat ook in het beoordeelen van anderen; in het gansche leven gedrage men zich zooals de dichter bij

[1]) Zie vs. 36 cl. 315; vs. 61 vv. cf. 101—110; 363 vv.
[2]) vs. 79 vv. 115, 75, 299, 971, 83, 115, en zie aanteekening G.

gastmalen zich gedraagt: hij begeeft zich steeds naar huis als hij niet gansch meer nuchter is noch al te zeer vol des zoeten wijns [1]). Want wie de maat te buiten gaat (en hiermede komen wij tot de leidende gedachte van Theognis' poëzie), wie het *medius tutissimus* vergeet, die begaat *hybris* en vertoornt de goden. Wij zagen reeds, dat deze leer van de *hybris* niet juist het uitsluitend eigendom van Theognis is; ook bij Solon vonden wij de vrees voor verheffing des menschen tot die hoogte, welke wegens het overschrijden van de vaste perken den toorn der goden opwekt; maar bij den dichter van Megara, die in de bestaande rampen zoo talrijke gevolgen van vroegeren overmoed voor oogen had, en als zoodanig erkende, vinden wij het dogma van de *hybris* uit eigen levenservaring geheel onverzacht gepredikt, en zonder veel hoop op erbarmende liefde en vergevensgezindheid van de zijde der goden [2]). Want Theognis weet het bij eigen ervaring, dat de mensch wel wikt, maar de goden, op dikwijls onbarmhartige wijze, beschikken, zonder veel onderscheid te maken tusschen slechten en braven: „Niemand o Cyrnus, is zelf de bewerker van zijn eigen ongeluk of geluk, want zoowel het een als het ander beschikken de goden. Niemand onderneemt eenig werk met de zekerheid, dat het in het eind zal blijken goed te zijn; hoe dikwijls meende de mensch het goede gekozen te hebben, terwijl toch de uitkomst hem bedroog, hoe dikwijls bleek, wanneer hij meende te falen, de uitkomst gelukkig! Niemand onzer bereikt ooit datgene, wat hij begeert, want de pijnlijke banden der machteloosheid houden ons allen omkneld. Onze

---

[1]) vs. 130; 160; 606 cl. 658, 611, 475.

[2]) Over de ὕβρις zie 693 en 152, cl. Solon. fr. 8. verder vs. 10, 541, 603 en vgl. aanteekening H.

waan is ijdel, en wij weten niets, maar de goden bestieren alles naar hun eigen wil." [1])

Zoo zijn dus de goden almachtig. Maar ook rechtvaardig? Des dichters eigen levenservaring zou hem er aan doen twijfelen. Immers, krachtens de edele verplichting, die afkomst en karakter hem oplegden, streefde hij steeds naar reinheid, zóó zelfs, dat hij niet aarzelt van zich zelf te getuigen:

„Wilt gij mij wasschen, dan zal, zoo rein als het uit is gegoten,
Smetloos 't water altijd neder me stroomen van 't hoofd" [2])

en toch, ondanks zijne rechtvaardigheid zucht hij nog steeds onder den vloek der armoede, die erger is dan de dood. Ziet hij om zich heen, hij aanschouwt hoe aan de onschuldige kinderen de misdaden der vaderen worden bezocht, hoe goddeloozen, die geen gebed meer kennen, zijn bevoordeeld boven vele braven, kortom aanleidingen genoeg om den twijfel wakker te roepen [3]). Maar zóóver gaat de dichter niet. Niet aan het wankelen gebracht in zijn geloof door al deze teekenen, acht hij zich gerechtigd de goden zelf aan de gevaren te

[1]) vs. 133, vv. *Οὐδείς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτὸς*
ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·
οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται, ἐν φρεσὶν εἰδὼς
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.
πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακόν, ἐσθλὸν ἔθηκεν,
καί τε δοκῶν θήσειν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν.
οὐδέ τῳ ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσ' ἐθέλησιν·
ἴσχει γὰρ χαλεπὴς πείρατ' ἀμηχανίης.
ἀνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν, εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.
vgl. vs. 161, 401, 617, 688.

[2]) vs. 446. *Εἰ μ' ἐθέλεις πλύνειν, κεφαλῆς ἀμίαντον ἀείρας*
αἰεὶ λευκὸν ὕδωρ ῥεῖσεται ἡμετέρης κ. τ. λ.

[3]) vs. 341 vv. 742 vv. 731.

herinneren, die juist voor den godsdienst uit dezen troosteloozen toestand kunnen ontstaan. Hij verbaast zich over Zeus [1]) en dat verzwijgt hij niet, hij waarschuwt de goden; maar zelf hunnen dienst te verzaken, daaraan denkt hij niet. Integendeel, bij Theognis blijft het geloof leven: geen geloof, wel is waar, in liefderijke zorg der goden, of in de vertroosting van een volgend beter leven, maar in de overwinning van hem, die blijft volharden in de rechtvaardigheid, en die tegenover de harde slagen van het noodlot onwrikbare berusting stelt. En zoo keert hij bij al zijn haat tegen een leven, dat hem erger dan de dood schijnt (vs. 425), toch telkens weder terug tot het gebed:

„Bid tot de goden: bij Hen is de macht, ja zonder de goden
Valt geen lot u ten deel, droefenis zij het of vreugd,

want hij laat de hoop niet glippen dat op den duur de rechtvaardige toch de schijnbare onrechtvaardigheid der goden zal vermurwen [2]), en blijft getrouw aan zijne edele spreuk: *κάλλιστον τὸ δικαιότατον*: het allerschoonste is de gerechtigheid.

Met Theognis en Solon, de voornaamste vertegenwoordigers van de didactische poëzie der Grieken, staan wij aan den ingang van een nieuwen tijd. Uit hunne liederen spreekt niet slechts een gevoel van onvoldaanheid met hetgeen het leven den mensch geeft, maar ook de bewustheid, dat de aanleiding tot die onvoldaanheid te vergeefs alleen gezocht wordt in gebrek aan weelde en rijkdom, of in de wisselvalligheid onzer uiterlijke omstandigheden. Wie met eenige aandacht luistert

[1]) vs. 373 vv. *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε.*

[2]) vs. 171. *Θεοῖς εὔχου, θεοῖς ἐστιν ἔτι κράτος· οὗτοι ἄτερ θεῶν γίνεται ἀνθρώποις οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακά.*

vgl. vs. 150 en 161, en vs. 198 vv. zie verder aanteekening I.

naar de woorden der gnomici, hoort tusschen hun meer oppervlakkige klachten soms ook eene verzuchting van diepere beteekenis: de klacht, dat de godheid haar aangezicht verborgen houdt, het gevoel, dat de geestelijke onreinheid des menschen zijn verstand verblindt voor het begrip der goddelijke dingen. Want toen de mythologische godsbegrippen van Homerus met hunne doorzichtigheid ook hunne naieveteit hadden verloren, zocht de geest, die in het anthropomorphisme dier voorstellingen aanstoot vond, te vergeefs naar meer bevredigende vormen; vandaar die telkens herhaalde klacht, dat wij niets van de goden weten, die steeds wederkeerende betuigingen van de machteloosheid des menschen. Of echter de gnomische dichters een antwoord hebben weten te geven op de vragen, die zich allengs op het gebied van het godsgeloof begonnen voor te doen, valt niet te beslissen. De verzameling distichen, die op den naam van Theognis staat, is meer moraliseerend dan theologiseerend, en voor het overige vinden wij in de slechts kleine bloemlezing van lyrische en elegische, of iambische fragmenten van de achtste tot de zesde eeuw weinig, dat ons bevredigen kan. Maar biedt de lectuur dier spreuken weinig vruchten, nauwlijks slaat men de zangen van Pindarus open, of een zoo volle stroom van godsdienstig leven bruist ons te gemoet, dat wij nauwlijks weten, wat wij uit den rijken schat zijner diepzinnige, ernstige gedachten het eerst en het best zullen aangrijpen, om de meening te staven, dat in hem het oude Grieksche geloof zich heeft geopenbaard in alle reinheid en verhevenheid, waartoe het in staat was zich te verheffen. In dezen heerlijken, van gode begenadigden zanger zien wij den godsdienst van Homerus door het volle licht van den middag bestraald; een middag trouwens, die den naderenden avond verkondigt, daar wij in Pindarus' poëzie

naast bewijzen van de diepste opvatting van den godsdienst zijner vaderen ook de eerste sporen bemerken van verzet tegen het oude geloof.

Van gode begenadigd noemde ik Pindarus, en dat niet slechts om de goddelijke kracht zijner liederen. Ook hij zelf gelooft in zijn goddelijk recht. Zijne uitspraken beschouwe geen lezer als luchtig opgeworpen, subjectieve (en door den dichter slechts als zoodanig beschouwde) gissingen. Want Pindarus gelooft in zijne poëzie, omdat hij gelooft in de Muze, die hem tot haren profeet heeft verkoren [1]), en die hij in den aanhef van een zijner liederen niet zonder diepen zin met de Waarheid in eenen adem aanroept: „O Muze — en gij Aletheia, dochter van Zeus, verbant met strenge hand uit mijne zangen den smaad van vriendenbedriegenden logen" [2]). Bewust van zijne hooge roeping weet hij, dat hij zijne gave dankt aan god Apollo, die ze verleenen kan aan wien Hij wil, maar ze nimmer verleent tenzij tegelijkertijd in de ziel des uitverkorenen binnenvoerende de twistvreezende Eunomia [3]). En even onmisbaar als deze eunomia, acht hij voor den dichter der van gode geschonken liederen den steun der Chariten: immers wat baat den zanger de waarheid, zoo hij de bevalligheid ontbeert! Een heerlijken krans vlecht hij van de bloemen, die hij „in den hof der Chariten door Godes beschikking lezen mag," in

---

[1]) fr. 150. *Μαντεύεο Μοῖσα, χρησταιείοω δ' ἐγώ.* De keuze van deze woorden is hier kenmerkend voor de verhouding van Pindarus tot zijne Muze.

[2]) Ol. X (XI) vs. 4. *ὦ Μοῖσ', ἀλλὰ σὺ καὶ θυγάτηρ*
Ἀλάθεια Διός, ὀρθᾷ χερὶ
ἐρύκετον ψευδέων
ἐνιπὰν ἀλιτοξένων. vgl. ook fr. 205.

[3]) Pyth. V. 65.

zijnen veertienden Olympischen zegezang. Geen lied kan beter denkbeeld geven van zijnen eerbied voor deze dienaressen van God Apollo, dan dit lieflijke gedicht: „Gij, die de wateren van den Cephisus ontvangend als uw deel, de paardenrijke vlakte bewoont, bezingenswaardige vorstinnen van 't bloeiende Orchomenos, Chariten, gij beschermsters van der Minyers aloud geslacht, ei hoort mij, want U roep ik aan. Met U genaakt den stervelingen wat lieflijk is en zoet; en al wie wijs of schoon en edel is, is dat door uwen steun. Ja zelfs de goden richten noch reidans aan noch maaltijd zonder u eerwaardige Chariten: ook in den hemel bestiert gij alle werken; en naast Apollo, den god met gouden boog, plaatst gij uw zetel, des Olympischen vaders eeuwige macht in vroomheid eerend." [1])

Het geloof in den goddelijken oorsprong zijner bezieling, dat in deze woorden zich uitspreekt, is de kracht van Pindarus' poëzie. Want het vertrouwen op zijne Muze, gepaard aan het bewustzijn van zijne hooge afkomst, en het gevoel van innige verwantschap met den Apollinischen eeredienst, geven aan Pindarus de waardigheid en tevens het gezag van eenen priester. Berust ook de traditie van zijne priesterlijke betrekking

---

[1]) Ol. XIV. 1. *Καφισίων ὑδάτων λαχοῦσαι, ταῖτε ναίετε καλλίπωλον ἕδραν*
ὦ λιπαρᾶς ἀοίδιμοι βασίλειαι
Χάριτες Ὀρχομένου, παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι,
κλῦτ' ἐπεὶ εὐχομαι· σὺν ὑμῖν
τὰ τερπνά τε καὶ γλυκέα
ἀνατέλλεται πάντα βροτοῖς,
εἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ.
οὐδὲ γὰρ, θεμερᾶν θεοὶ Χαρίτων ἄτερ
κοιρανέοντι χορούς οὔτε δαῖτας· ἀλλὰ πάντων ταμίαι
ἔργων ἐν οὐρανῷ, χρυσότοξον θέμεναι παρὰ
Πύθιον Ἀπόλλωνα θρόνους,
αἰέναον σέβοντι πατρὸς Ὀλυμπίου τιμάν.

op eene dwaling; geen eigen dienaar van den Pythischen tempel had den God van Delphi en in het algemeen de goden des Griekschen volks eerbiediger kunnen dienen of met meer nadruk hunne aanbidding kunnen prediken, dan Pindarus dat heeft gedaan. Delphi's priesterschap erkende dat, toen zij hem openlijk eenen zetel in Apollo's tempel vereerde, en hem noodigde aan te zitten aan hare Theoxeniën [1]), gelijk vorsten en volken van Hellas het erkenden door de eervolle opdrachten die zij hem gaven, en den eerbied waarmede zij zijne zangen ontvingen. En ook hij zelf gevoelde zich priester. Vrij van kleine eerzucht en gedragen door het bewustzijn zijner goddelijke zending, staat hij in zijne zangen boven de wereld, die hij bezingt, doch die hij tevens opheft tot eene godsdienstig gewijde stemming. De godsdienst schenkt hem waarheid, bezieling en reinheid van gedachten, en onbeschroomd spreekt hij de woorden van vermaning en leering uit, die de Muze, door Apollo bezield, hem op de lippen legt, terwijl hij de verhevene gedachten, die zij hem toefluistert, hult in vormen even ernstig als edel.

Dit vertrouwen in zijne goddelijke zending, deze overtuiging van de onfeilbaarheid der Muze, die hem bezielt, is bij de appreciatie van Pindarus' godsdienstige voorstellingen niet uit het oog te verliezen [2]). Want hierdoor zien wij in de door hem gewijzigde opvattingen van het goddelijke, en in iedere meer ethische verklaring die hij ons geeft, eene uitspraak van zijn geloof, niet een spel zijner fantasie, al moeten wij ook toegeven, dat in zijne zangen geloof en fantasie dikwijls in een vloeien [3]).

En inderdaad vinden we in de godsdienstige voorstellingen

[1]) Over de Theoxeniën vgl. Hermann. G. Alt. II. 10, 12.

[2]) en [3]) Aanteekening J. en K.

van den Thebaanschen zanger wel de bewijzen, dat de vijfde eeuw geen vrede meer kon vinden bij de opvattingen van de Homerische zangers, maar tevens zien wij in zijn arbeid steeds de eerbiedige hand van den vromen geloovige. De goden, aan welke hij oprechtelijk gelooft, reinigt hij van de mythische elementen, die, van vroeger veelal cosmogonische beteekenis reeds lang verbasterd, den toets van zijn zedelijkheidsgevoel niet kunnen doorstaan, of indruisen tegen den eerbied waarop de godheid recht heeft. Soms de mythen verzwijgend, die hij aanstootelijk acht, soms ook ze opzettelijk bestrijdend, schroomt hij niet uit de kracht van zijn goddelijk recht al wat de goden ontsiert werk van menschenhanden te noemen; een uitspraak waardoor hij een bewijs te meer levert van den invloed, dien de houding der philosophen van zijnen tijd op de godsdienstige opvattingen der ontwikkelde Hellenen begon te oefenen. Eene zeer sprekende proeve van de gedragslijn, die Pindarus in deze zaak volgde, is zijne behandeling van de bekende fabel van Pelops' ivoren schouder (in den eersten Olympischen feestzang). Wel zinspeelt hij op het bekende verhaal van den ketel, maar plotseling roept hij uit: „Mij is het onmogelijk een der gelukzaligen vraatzuchtig te schelden. Ik deins daarvoor terug: kwaad verderf trof dikwerf hen, die booze woorden spreken." [1]) En op eene andere plaats verklaart hij nog algemeener, welke houding alleen passend is voor den geloovige: „Slechts het schoone past het den mensch aangaande de goden te verkondigen."

Maar ook wanneer Pindarus de mythologische traditiën getrouw volgt, kiest hij altijd, nu eens door eigen dichting,

[1]) Ol. I. 52. ἐμοὶ δ' ἀπορον γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν· ἀφίσταμαι· ἀκίρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρος.

Z ook aanteekening L.

dan weer door het navolgen van de schoonste woorden zijner voorgangers, die voorstelling, die op de ethische beteekenis der godheid het helderste licht werpt. Zoo zijn de Horen voor hem niet meer alleen de vertegenwoordigsters der wisselende jaargetijden: zij zijn de beschermsters van orde en vrede geworden, die het geluk van den staat verzekeren en in het geslacht der helden de vrome traditiën der vaderen op de kindskinderen overplanten. Daarom prijst hij Corinthe gelukkig: „daar binnen woont Eunomia met hare zusters, der steden onwankelbare grondvesten, Dike, en hare tweelingzuster Irene, der burgers schattenbewaarsters, alwijze Themis' guldene dochters." [1])

In dergelijke trekken erkent men diepte van religie en fijn zedelijk gevoel, zooals zich dat ook uit in de voorstelling van de 4de pythische hymne, dat de Moiren (niet meer alleenlijk de godinnen van het noodlot, maar de voltreksters van al datgene, wat de hoogste zedelijke wetten gebieden) „waar twist ontstaat bij telgen van één geslacht, zich afkeeren vol schaamte" of in de vrome bede, die het 155ste fragment ons bewaart: „Wat ik moet doen om, o God des Donders Zeus, U te behagen, bij de Muzen geliefd te zijn, en blijden moed deelachtig te worden, dat vraag' ik U!" [2]) Al wijken nu door

[1]) Ol. XIII. 4. *τὰν ὀλβίαν Κόρινθον, Ἰσθμίου*
πρόθυρον Ποτιδᾶνος, ἀγλαόκουρον·
ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει, κασιγνήτα τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές,
Δίκα καὶ ὁμότροφος Εἰράνα, ταμίαι ἀνδρασι πλούτου,
χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος.
Zie ook ibid vs. 16, en vgl. aanteek. M.

[2]) fr. 155. *τί δ' ἔρδων φίλος*
σοί τε καρτερόβροντα Κρονίδα, φίλος δὲ Μοίσαις
εὐθυμίᾳ τε μέλων εἴην
τοῦτ' αἴτημί σε.

zulke gedachten Pindarus' opvattingen niet sterk af van die zijner voorgangers, door de levendigheid zijner voorstellingen, door de diepte en den ernst van zijn geloof staat hij ver boven de meesten hunner. Hij *ziet* zijne goden, in hun groote werken niet slechts, maar ook in den kleinsten arbeid, immers er is niets waarbij zij niet medewerken: Spant zijn held den wagen aan, die hem straks ter overwinning zal voeren, dan brengen Artemis en Hermes, de beschermers der wedstrijden, hem de teugels, en van dit oogenblik af verlaten zij hunnen beschermeling niet. Is hij als overwinnaar gekeerd, dan voert de dichter hem langs de rij der voorvaderen op tot de „goden des geslachts" [1]) aan wien ieder telg van edelen huize den triumf dankt, „ieder zoon, die de in hem geborene kracht onverbasterd bewaart en bedenkt, dat zonder arbeid slechts aan weinigen vreugd is gegeven." Op dezen weg wordt elke zegezang in den mond van Apollo's afgezant een lofzang ter eere Gods. Niet den overwinnaar verheerlijkt hij, maar de goden uit welke de ter overwinning voerende kracht stamt; gelijk hij niet den staat verheft wanneer hij een held bezingt, maar de Vredegodin, Dike's dochter, die den staat doet bloeien. (Pyth. VIII). Wel mocht die zanger zeggen: „Wat God is, vraagt gij? De Godheid is Alles" [2]). Wel mocht hij getuigen van de goddelijke almacht: „Naar eigen wil volbrengt God alles — God, die den snelgewiekten adelaar kan grijpen in de vlucht; die op de golven den dolfijn voorbij streeft; — die vaak den geest der trotschen neder boog, doch anderen roem schenkt, die nooit veroudert" [3]). Maar het is de kracht van

[1]) Over de θεοὶ γενέθλιοι zie o. a. Pyth. IV. 167, Ol. VIII, 16 en aanteekening N.

[2]) fr. 140. τί θεός; ὅτι; τὸ πᾶν.

[3]) Pyth. II. 49.

dezen dichter, dat hij bovendien vermag te getuigen: „Van Zeus komen tot den mensch alle edele dingen" [1]). Want in Pindarus' krachtigen geest paart zich aan het geloof dat de goden almachtig zijn een blijmoedig vertrouwen. „Trouw is der goden geslacht," zoo leert hij; hij is overtuigd, dat alleen dan de mensch den toorn der goden te vreezen heeft, wanneer hij ondanks zijn ingeboren gevoel van schaamte (αἰδώς) zich laat verlokken tot de zonden, die „velen in aantal zweven om des menschen geest," en onder welke voor helden geene zoozeer te vreezen is als de „Verzadiging, de dochter van Hybris, die den toorn der goden (den φθόνος) opwekt [2]).

Moge dan ook het menschelijk leven op zich zelf zóó vol smarten zijn, dat naast één geluk den mensch veelal twee rampen zijn beschoren, de nietigheid des levens kan den dichter slechts voor een oogenblik de verzuchting op de lippen brengen: „Wij kinderen van éénen dag! Wat is de machtige onder ons, wat de geringe? De schaduw van een droom is de mensch!".... want onmiddellijk daarop klinkt het geloovige troostwoord: „Maar als de glans des lichts, door god gezonden, den mensch bestraalt, dan gloort voor hem de helle dag en lieflijk leven" [3]).

Hoe ernstig en verheven evenwel in deze verzen (en wat ik aanhaalde is slechts luttel uit den rijken schat) het godsgeloof van Pindarus zich aan ons openbaart, toch zijn het niet dan de oude voorstellingen, gereinigd en gewijzigd door den tijd,

---

[1]) Isthm. III. 4. *Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἔπονται*
ἐκ σέθεν.

[2]) Isthm. V. 17—20; Pyth. II. 47 en 48; Ol. VII. 166, 167.

[3]) Pyth. VIII. 95. *Ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ*
ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόδοτος ἔλθῃ
λαμπρὸν φέγγος ἔπεσιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.

maar in den grond der zaak onveranderd, die wij hem tot nu toe van hem vernamen. Maar wanneer wij de fragmenten zijner Lijkzangen opslaan, of den tweeden Olympischen en den vijfden Pythischen zang, dan treffen ons plotseling gansch andere tonen, en wij zien, dat hier een invloed aan het werk is geweest, dien wij tot dusverre niet kenden.

Men hoore den tweeden Olympischen hymnus (vs. 57).

„Ginds boet na den dood de geest des goddeloozen zijne schuld. Wat hier in dit rijk van Zeus werd gezondigd, dat richt aldaar onder de aarde „Iemand" het vonnis sprekend naar onverbiddelijke noodzaak. Maar de vromen, die de rechtvaardigheid hebben betracht, zij smaken daar, waar hetzelfde zonnelicht alle nachten en dagen bestraalt, een leven vrijer van kommer; zij ploegen niet meer met hunner handen kracht de aarde, zij doorklieven niet meer om luttel winst de zee, doch bij de eerwaardigste goden genieten zij een leven, dat geene tranen meer kent, terwijl de anderen jammer torschen schriklijk om te aanschouwen. En allen, die het mochten volbrengen tot driemaal toe, nu hier dan ginds vertoevend, van alle onrecht hun harte rein te houden, die betreden eindelijk den weg van Zeus naar Kronos' burcht, die plek waar zeewinden spelen om het eiland der Gelukzaligen, waar gulden bloemen stralen deels op het land, aan glanzige boomen, en deels in zee" [1]).

[1]) Ol. II. 57. θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὖτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες
ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
αἰῶνα κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ.
ἶσον δὲ νύκτεσσιν αἰεί,
ἶσον ἐν ἁμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
ἐσλοὶ δίκαιοι βίοτον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ

Worden in dit fragment gedachten uitgesproken, die wij in de werken van Pindarus' voorgangers vergeefs zoeken, nog duidelijker verraadt het 131ste fragment een nieuwen invloed: „Daar bereiken in zaligheid allen het eind hunner zorgen; wel volgt aller lichaam den machtigen dood, maar een levend beeld des levens blijft er over: dàt alleen stamt van de goden. Het slaapt zoo lang het lichaam waakt; maar slapen wij, dan toont het ons in vele droomen de beslissing van smart en vreugde, die ons wacht" [1]).

De voorstellingen in deze woorden neergelegd openbaren ons de werking deels van de in deze dagen haar kindsheid ontwassende wijsbegeerte, deels van nieuwe godsdienstige bewegingen, die wij thans in het kort moeten nagaan.

Wat in de eerste plaats de philosophie betreft, bij welker beschouwing Zeller's voortreffelijk werk ons in deze inleiding

---

κειτάν παρὰ δίκαιταν· ἀλλὰ παρὰ μὲν εἰμίοις
θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα· τοὶ δ' ἀπροόρατον ὀκχέοντι πόνον.
ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐσαρὶς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν ἔνθα μακάρων
νᾶσον ὠκεανίδες
αὔραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἀλλὰ φέρβει.

In vs. 61 heb ik met Boeckh ἴσον in plaats van ἴσαις geschreven. Men vergelijke met deze plaats Pyth. V. 97 en Thren. fr. 130.

[1]) fr. 131. Ὀλβίῳ δ' ἅπαντες αἶσα λυσίπονον τελευτάν.
καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἀταρ εὑδόντεσσοιν
ἐν πολλοῖς ὀνείροις
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρπουσαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

Zie aanteekening O.

vergunt kort te zijn, merken wij op, dat behoudens enkele wijzigingen in de theogonische en cosmogonische traditiën deze zich in hare eerste pogingen tot natuurverklaring haast niet tegenover de theologie geplaatst en daarop slechts middellijk invloed geoefend had. Wel had Thales zich een heelal geschapen uit het Water, zonder voor zijne wereld een persoonlijken schepper te vragen, maar in den grond der zaak is dit voor de Grieksche goden niet veel anders dan de afstamming uit Oceanus; dat gevoelde ook de wijsgeer zelf, die met al het andere wat leeft ook de Goden van zijn volk als uit de grondelementen geborene wezens opneemt in zijn systeem, zonder over hunnen aard te twisten of de voorstellingen omtrent hun ontstaan en leven te willen wijzigen. Aan zijn bekende uitspraak „alles is vol van de goden" [1]) ligt dan ook geene pantheïstische gedachte ten grondslag.

Ook Anaximander laat de goden onaangevochten. Zou men een oogenblik geneigd zijn in stellingen als „het Oneindige (het element waaruit hij het heelal afleidt) omgeeft alles, en *bestuurt* alles," [2]) eene gedachte van pantheïstische strekking te zoeken, die de goden niet als wereldbestuurders erkent, dan blijkt toch spoedig, dat men hierdoor Anaximander zelf zou voorbij streven. Want het „oneindige" van dien wijsgeer is slechts de oneindige stof; en niet dat oneindige schept en bestuurt de wereld: het zijn de verschillende grondstoffen, die *door hun onderling strijdende krachten* zich scheiden van elkander en uit den chaotischen hoop een geregelde wereld ontwikkelen, waarin dus de goden te gezetter tijd ontstaan

---

[1]) πάντα πλήρη θεῶν. Over de eerste cosmogonische studiën na Hesiodus zie aanteekening P.

[2]) το ἄπειρον περιέχει ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ.

als al het andere, en hunne plaats innemen. Toch liggen in deze beschouwing van het oneindige als ongeschapen begin de grondtrekken van die wijsbegeerte, die weldra in de hand van Xenophanes een wapen tegen het volksgeloof zoude worden, evenals het dichterlijk woord van Anaximander, dat het bestaande „door den ondergang moet boeten voor zijn vergrijp," (d. i. voor zijne afscheiding uit het Onbegrensde, voor zijn afzonderlijk bestaan) reeds in beginsel uitspreekt wat later door de mystieke opvattingen der Pythagoreers, die 't menschelijk leven een kerker, en het lichaam eene gevangenis noemden, zoo grooten invloed op de levensbeschouwing der Grieken zou erlangen. Ook moesten in het algemeen dergelijke bespiegelingen over de eerste gronden van het heelal, dergelijke uitdrukkingen als „het Oneindige bestiert alles," den Griek wel gemeenzaam maken met de gedachte, dat buiten, ja wellicht boven zijne goden nog iets anders en hoogers denkbaar was.

Evenals Anaximander, zoo legde ook Anaximenes, ofschoon zelf nog geen bestrijder van den overgeleverden godsdienst, den grond voor latere verdeeldheid. Uitgaande van de reeds in zijne dagen niet nieuwe opvatting, dat de lucht, die wij inademen, levensbeginsel en tevens zielestof is, noemt hij als eersten grond van het heelal de onbegrensde lucht. Deze stelling bracht Anaximenes zelven nog niet met de overlevering in botsing, maar het had toch de kiemen van lateren strijd in zich. Steunende op de leer van den ouden Ionischen philosooph zou in de dagen van Anaxagoras Diogenes van Apollonia verkondigen, dat deze lucht, de grondstof, welke in al het geschapene wordt teruggevonden, (want hoe zou anders het geschapene er uit zijn ontstaan?) ook, blijkens de doelmatigheid en orde waarmede alles is ingericht, moet be-

gaafd zijn met verstandelijke vermogens. Van deze opvatting tot pantheïsme ligt slechts ééne schrede [1]).

Als de eerste besliste bestrijder der polytheïstische voorstellingen staat Xenophanes de Colophoniër, de stichter der Eleatische school voor ons. De fragmenten van zijn didactisch gedicht geven ons den indruk, dat hij meer op grond van ethische bespiegelingen dan langs den weg van philosophische bewijsvoering tot zijn verzet tegen het polytheïsme is gekomen. Dat hij echter daarna niet in gebreke bleef in de wijsbegeerte antwoord te zoeken op de vragen, die zijn strijd tegen de volksgoden in zijn eigen borst deed opkomen, blijkt wel uit de vele referaten van lateren over zijne leer.

In de eerste plaats dan de goden, die Homerus en Hesiodus den volke hadden getoond, vonnissend op grond van hunne menschelijke gedaante en menschelijke vergrijpen, roept hij verontwaardigd uit:

„Maar voorwaar, zoo de leeuwen en stieren eens handen bezaten,
Zoo ze vermochten te schild'ren en werken te wrochten als menschen,
Zie, dan zouden ook zij van de Gôon zich beeldtnissen scheppen
Aan hen zelf in gestalte gelijk: dan schiepen de paarden
Goden op paarden gelijkend, de stieren zich goden als stieren!" [2]).

Neen, de Godheid moet volkomen ongelijk zijn aan den mensch: besturende en bezielend al wat is, moet zij staan boven alles; eeuwig als de wereld zelve, is God van eeuwigheid

[1]) Aanteekening Q.

[2]) fr. VI. (Karst.) Ἀλλ' εἰ τοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ', οἷόν περ καυτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι·
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βοσσοῖν ὅμοιον.

bestaande, maar ook: daar de waardigheid van den god niet is te rijmen met het denkbeeld van overheersching door een ander, kan de godheid slechts één zijn:

Eén god, onder de goden en onder de menschen de hoogste,
Noch in zijn geest den stervling gelijk, noch ook in gedaante.
. . . . . .
Enkel gehoor, en enkel gezicht en enkel gedachte.
. . . . . .
Zonder moeite bestiert hij 't heelal door denkende geestkracht [1]).

Men zou bijna meenen eenen monotheïst te hooren. En werkelijk hebben velen in Xenophanes den vader van het Grieksche monotheïsme begroet. Toch geeft wat wij van hem weten ons daartoe niet het recht. Hooren wij de woorden, die Timon de Phliasier, zonder twijfel in zijnen geest sprekende, hem in den mond legt:

„Waarheen ik denkend me keere,
Zie ik het Al versmelten in Eénheid, d' eeuwige schepping,
Eindloos groot, tot een één'ge natuur haar deelen verbinden."

en lezen wij daarbij het onwraakbare getuigenis van Aristoteles, „dat Xenophanes de eerste was, die, zijn blik slaande op de wereld buiten hem, verklaarde dat de godheid één was," dan kunnen wij niet twijfelen, of de wijsgeer heeft in die ondeelbare ééne natuur zelve zijn godheid gezocht, hij heeft gemeend „dat het universum doorstroomd wordt door eene oneindige macht, eene hoogste, zedelijk volmaakte, eeuwige godheid, die

[1]) fr. 1. εἷς θεός· ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος, οὔτε νόημα.
. . . . . .
fr. 2. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.
. . . . . .
fr. 3. ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

tegelijk geestelijk en stoffelijk, overal aan zich zelf gelijk in alles leeft en werkt" [1]).

Dit pantheïsme stond in waarheid vijandig genoeg tegenover den overgeleverden godsdienst. En wanneer wij voor als nog op godsdienstig gebied geene groote gevolgen van deze prediking bespeuren, dan ligt daarvan allerminst de oorzaak in eene verzoenende houding van Xenophanes' volgelingen. Voortbouwende op de „eenheid en ondeelbaarheid des heelals," die Xenophanes had geleerd, kwam weldra Parmenides de „volstrekte onbewegelijkheid" prediken (in nog strengere consequentie door Zeno en Melissus volgehouden). Behalve in het tweede deel van zijn leerdicht, waar hij zich voor een oogenblik plaatst op het standpunt van „den bedriegelijken weg," den weg van zijne tegenstanders, brengt nu, wel is waar, de philosophie Parmenides niet met den godsdienst in aanraking: doch de voorstelling van zijne eeuwige, onveranderlijke, onbewegelijke wereld sluit de gedachte aan een besturenden God feitelijk uit. „Den naam God," zegt Zeller terecht (I. 516), „geven wij aan het Eerste Wezen, om het van de wereld te onderscheiden. Wie het bestaan van het Eindige naast het Oneindige geheel ontkent, die kan ook dien naam ontberen."

Maar naast deze den Griekschen godsdienst vijandige richting der Eleaten, zien wij de sekte der Orphici en de Pythagoreërs

[1]) De laatste woorden ontleen ik aan J. Freudenthal, *die Theologie des Xenophanes*, pag. 27. De verzen van den Sillograaf Timon luiden aldus:

ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνέλυετο. πᾶν δ' ἐον αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἔσκεθ' ὁμοίαν.

vgl. Aristot. Metaph. I. 5, 986 b. 19, „*εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*" vgl. Plato Soph. 242 D. Theophrastus bij Simplicius, in Arist. Phys. 5 b. (gecit. bij Zeller I. 472. 3). Zie verder aanteekening R.

ontstaan. Wat de Orphici aangaat kunnen wij hier kort zijn. Afgezien van hetgeen de uit Italië geweken volgelingen der pythagorische school hun brachten, kan hunner sekte bezwaarlijk, in dezen tijd althans, grooter invloed op den Griekschen godsdienst worden toegekend, dan die het gevolg was van de invoering hunner voorschriften van ascese en symbolische reinheid. Op zich zelf mogen daarin teekenen worden gezocht van een streven naar verhooging van den godsdienstigen zin der Grieken, maar die pogingen geven ons geen recht de Orphici reeds thans te begroeten als de verkondigers eener geheel nieuwe leer, of hunne pantheïstische symboliek reeds in dezen tijd te plaatsen [1]).

De Pythagoreërs daarentegen hebben door de leer der *metempsychose*, die bij hen vooral duidelijk op den voorgrond treedt, eene belangrijke wijziging in het onsterfelijkheidsgeloof der Grieken teweeg gebracht. Onsterfelijkheid in dien zin, dien men later aan dat woord hechtte, vinden wij in de oudere poëzie der Grieken nauwlijks. Niet alsof het denkbeeld van persoonlijk voortleven den oudsten dichters geheel vreemd was. Reeds in de Homerische zangen (althans in de jongere gedeelten) zien wij de voorstellingen ontwaken, die, gaandeweg meer vorm aannemende tot een bepaald onsterfelijkheidsgeloof zouden leiden. In het eerst zijn die voorstellingen slechts een gevolg van de onmacht des dichters om het denkbeeld van een geheel verdwijnen te begrijpen. De levensgeest — *psyche* — van den stervenden held daalt neer in den Hades, „het rijk der onzichtbaarheid." Maar het denkbeeld van absoluut verdwijnen is voor den dichter te duister, hij tracht zich van dat *niet zijn* eene voorstelling te maken zoo onstoffelijk als hij maar kan; hij

[1]) Aanteekening S.

denkt zich de ziel van den afgestorvene als een εἴδωλον, een vorm zonder denkkracht, eene schim, die, in het rijk der schaduwen, de schaduw van een leven, zonder bewustzijn, herhaalt. Zoodra hij echter dit schimmenleven uitvoeriger teekent, vermag hij niet langer de abstractie zijner voorstelling te handhaven; dan laat zijn tegenzin tegen abstractie zich gelden: de schim wordt zich haren toestand bewust, een toestand zoo rampzalig, dat het beter is voor schraal loon als arbeider te dienen op aarde, dan koning te zijn onder de schimmen. Nu dicht de fantasie steeds verder en schetst den dood als eene sluimering, waaruit men door toevoeging van de levenselementen (door bloed te drinken) weer voor een oogenblik tot bewustzijn kan keeren, en korten tijd nog, dan staat de eerste onsterflijke voor ons: het is Tiresias, de eenige onder alle schimmen, die met vol bewustzijn Odysseus bij zijne hellevaart begroet [1]).

In de gedichten van Hesiodus zien wij reeds eene belangrijke wijziging van deze voorstelling. Hij ziet in den dood geen oorspronkelijke natuurwet, maar een gevolg van de verbastering der schepselen. Heeft hij ook voor het ijzeren geslacht geene beloften over, de mogelijkheid van persoonlijk voortbestaan erkent hij toch en dat niet slechts in zijne daemonen, maar ook in de helden uit het vierde geslacht, die wonen op de eilanden der gelukzaligen. Toch is het er verre van af, dat hierin door de tijdgenooten en volgelingen van den Boeotischen zanger eene belofte van persoonlijke onsterfelijkheid zou zijn gezien. De fragmenten der lyrische dichters klagen in vele bewoordingen over des levens vergankelijkheid, maar van hoop op latere vergoeding (ik zeide het reeds vroeger), is daar

[1]) Aanteekening T.

geen spoor. Nergens een woord van verzet tegen de klacht van Simonides van Amorgos:

Een lange tijd van dood zijn wacht ons allen eens,
Slechts weinig jaren leven wij, en die vol leed.

waarvan we een weerklank vinden in deze verrassend lichtzinnige uitspraak van Theognis:

Gretig geniet ik de vreugde des levens, want straks zal ik sterven;
Dood als een steen lig ik dan onder de aarde ter neer.
Stemmeloos, blind voor de stralen der zon waarvan ik moest scheiden,
En — hoe edel ik was — niets aanschouw ik dan meer [1]).

Maar het duurt niet lang of wij vernemen andere stemmen dan die van ondergang alleen spreken. De mysteriën-dienst aan de eene zijde, de verbreiding der wijsbegeerte aan de andere brachten nieuw licht. Wij zagen reeds hoe omstreeks het eerst der zesde eeuw de homerische hymne op Demeter, zij het ook nog in vage termen, dengene ook na den dood zalig roemde, die de wijding te Eleusis had ontvangen. Al mogen wij aannemen, dat in die tijden de beloften te Eleusis gegeven, de verwachtingen in den mysten-tempel gewekt, nog niet waren wat de vereeniging met latere, zoo godsdienstige als andere, stroomingen die maken zou, eene belofte van onsterfelijkheid is hier niet meer te miskennen.

Herlezen wij thans den threnos van Pindarus, dan hooren wij daarin nog andere tonen, dan die welke de belofte van Eleusis,

[1]) Sim. Am. fr. 3. *Πολλὸς γὰρ ἡμῖν ἐστι τεθνάναι χρόνος,*
ζῶμεν δ' ἀριθμῷ παῦρα καὶ κακῶς ἔτεα.
Th. vs. 567. vv. *Ἤδη τερπόμενος παίζω δηρὸν γὰρ ἔνερθεν*
γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος
ἀφθογγος, λείψω δ' ἔρατον φάος ἠελίοιο,
ἔμπης δ' ἐσθλὸς ἐων ὀψομαι οὐδὲν ἔτι.

de troost van het graan, dat slechts in de aarde valt om nieuw op te groeien, kon wekken. Des dichters voorstelling van de zielsverhuizing aan de mysteriën ontleend te achten, schijnt mij, althans waar het Pindarus geldt, te gewaagd. Gewaagd bij het ontbreken van positieve bewijzen, gewaagd vooral bij de zekerheid die wij bezitten, dat reeds Pherecydes van Syros de leer der zielsverhuizing heeft verkondigd [1]).

Daar wij echter weten, dat vooral door de Pythagoreërs de leer der metempsychosis tot ontwikkeling werd gebracht, zou men wellicht mogen veronderstellen, dat Pindarus aan hen, 't zij middellijk, 't zij onmiddellijk zijne zeker toen nog niet algemeen gedeelde opvatting aangaande het lot der ziel na den dood ontleende. Mogen wij Plato gelooven, dan leefde de bekende Pythagoreër Philolaos, evenals Lysis de leermeester van Epaminondas, niet lang na de dagen van Pindarus te Thebe; het is niet onmogelijk dat ook reeds voor deze beiden, volgelingen van Pythagoras te Thebe eene wijkplaats hadden gezocht. Zij het echter langs dezen, zij het langs anderen weg dat de ideën van Pythagoras en de Pythagoreërs Thebe hebben bereikt, in ieder geval hebben wij in Pindarus' liederen de eerste poëtische vertolkingen van hunne leer.

Doch hiertoe bepaalde zich dan ook vooreerst de zichtbare invloed der wijsbegeerte. Wel is er veel in de philosophiën van Heraclitus en Empedocles, zoowel als van Leucippus en Democritus, dat feitelijk lijnrecht stond tegenover het godsgeloof van hunnen tijd, maar de volle werking van hunnen invloed bespeuren wij eerst in de woelige dagen van Euripides. Zoowel de geweldige scheppingen van Aeschylus, als de vrome tragedie van Sophocles ademen nog denzelfden geest, die uit

[1]) Zie aanteekening U.

Pindarus' hymnen tot ons kwam. Ik zou dan ook na de uitvoerige schets, die ik mij reeds veroorloofde van Pindarus' godsdienstige voorstellingen te geven, de grenzen van dit overzicht verre te buiten gaan, wilde ik eenigszins nauwkeurig de overdenkingen van Aeschylus' diepen geest weergeven. Naast Pindarus is hij de verhevenste dichter en denker, dien het godsdienstige Griekenland voortbracht. Ieder zijner scheppingen is eene groote gedachte. De geweldige kracht van zijn genie trekt niet de goden tot ons neer; maar heft ons op tot in hun midden. En heeft hij eens met vaste hand het gordijn weggeschoven, dat de goden van ons scheidt, dan vreest hij niet hen te ontwijden, wanneer hij hun de taal der menschelijke hartstochten in den mond legt, want des ondanks blijven zij groot. Moge Prometheus zelf onze sympathie veroveren in die mate, dat wij instemmen in zijne vervloeking van Zeus' willekeur, de dichter volgt ons daarin niet: bij monde van het koor vonnist hij den held nadrukkelijk en doet ons daardoor des te duidelijker gevoelen, dat in zijne tragedie het eigenlijke tragische moment dit is, dat Prometheus *weldaad* jegens de menschen tevens een *vergrijp* is tegen Zeus. De voorstellingen zijner voorgangers niet veranderend, maar door de diepte zijner opvattingen veredelend, wijst Aeschylus in ieder zijner tragediën met krachtige hand ons den weg der Goddelijke almacht aan. In de Perzen is het *Ate*, de godin der verblinding, die het vonnis van der goden toorn voltrekt aan den koning, op al te groote macht hoovaardig: in de „Zeven tegen Thebe," treedt de Erinys, „de godin met het donkere schild," op ons toe, met ieder tooneel hare vage gestalte in duidelijker en bloediger vorm openbarend; de „Smeekelingen" prediken het goddelijk recht der gastvrijheid, en wat eindelijk de trilogie van Agamemnon's rampzalig huis aangaat,

nooit is in zóo scherpe lijnen, met zóo schelle kleuren de klimmende macht van den geheimzinnigen Vloek der Goden, van „de zonden der vaderen bezocht aan de kinderen" geschilderd als in dit overweldigend treurspel.

Maar al zijn 's dichters scheppingen reusachtiger dan iets te voren, toch zijn ze van éénen geest met 't geen andere dichters voor hem schiepen. Daarom zouden Pindarus en Aeschylus te zamen kunnen volstaan om ons den Griekschen godsdienst in zijne volle kracht te doen begrijpen: bij den Thebaanschen zanger de blijmoedige kracht van den geloovige, die op God betrouwend de *eer* van de heldengeslachten handhaaft, doch bij den ernstigen Athener de gestrenge prediking van het lot dier familiën op wie de *vloek* der goden rust; bij Pindarus levensmoed en vertrouwen, stralend als in de middagzon van het worstelperk de gezalfde lichamen zijner strijders, bij Aeschylus het sombere bewustzijn van de zonde, die loodzwaar drukt op hem die gezondigd heeft: maar bij beiden in gelijke mate naast ernstiger opvatting der voorvaderlijke leer een open oog voor die denkbeelden, die zich eerst in den hoogeren vorm van het oude polytheïsme openbaarden. Achtte Pindarus den droom een staat van helderziendheid voor de waarheden des goddelijken levens, Aeschylus kent dien als een machtig werktuig in de hand der wrekende godheid om 't naderend onheil aan te kondigen. Men denke slechts aan der Perzen ontzetting over Atossa's droom, aan Clytaemnestra's schrik over den haren. Was voor Pindarus Apollo een rein geestelijk god, Aeschylus kent in dezen niet slechts den verkondiger van Zeus' wil, doch tevens den zelfstandigen verzoener, den Reiniger van Orestes' schuld, den Vredegod, die pal staat tegenover den beslisten eisch der Eumeniden.

Voor Pindarus is een deel van de wolk, die het eeuwig leven

bedekt, weggevaagd, maar Aeschylus rukt met forsche hand den breeden sluier geheel weg, als hij met magische kunsten zijnen Darius oproept, of den gestorven Agamemnon werkdadig aandeel geeft in de wrake van Orestes. Pindarus en Aeschylus beiden zijn orthodox in hunne beschouwing maar bespiegelend tevens, en door hunne bespiegeling wordt het volksgeloof veredeld op de zelfde wijze als der Erinyen bloedige gestalte, die ons in 't begin van het derde stuk der Orestie van ontzetting doet rillen, maar door Athena's ernstig woord de verzoenende gedaante aanneemt van de heilbrengende Eumeniden.

Aldus verschijnt Aeschylus voor ons oog. Streng behoudend in het politieke, wijkt hij ook in het godsdienstige niet af van den weg der vaderen, maar in Zeus den „Heer der heeren," huldigend, den gelukzaligsten der goden en aller krachten volmaaktste kracht, (Suppl. 524) stemt hij vroom in met het gebed der Oceaniden (Pr. 526) „Dat nimmer de alles bestierende Zeus zijn kracht tegenover mijne zwakheid in vijandschap stelle" [1]).

Met Sophocles treden wij alleen wat den tijd aangaat in het nieuwe Athene. De heftige beroering van het godsdienstig en wijsgeerig denken die de aan alle indrukken zoo rijke tijd van Pericles over Athene bracht, hebben in dezen vromen dichter het geloof aan de eeuwige schoonheid der Harmonie niet kunnen verstoren. In dien zin is hij de zoon van zijnen tijd, maar ook alleen in dien zin, dat dezelfde Muze die Phidias bezielde, ook hem leerde de heerlijkste dichterkracht te louteren door zelfbeheersching. Verheven in eenvoud, gelijk de kanephoren van den parthenonfries treedt zijne Antigone voor ons oog. Nooit heeft eene zoo innig vrome, zoo onver-

[1]) Zie aanteekening V.

schrokken religieuze persoonlijkheid het Grieksche theater betreden, nooit hebben er woorden van die plaats geklonken, in zoo schoone taal getuigenis afleggende van eens dichters diep en ongeschokt geloof, als toen Antigone, deze in de bloedigste ellende onbesmet geblevene, ja gelouterde dochter des onheils tot Creon het onsterfelijke woord sprak: „Immers niet Zeus was het, die mij dit verbod heeft aangezegd, noch ook Dike die naast de Goden onder de aarde troont! Nooit heb ik kunnen gelooven, dat uw verbod zoo groote macht had, dat gij, een sterveling! zoudt vermogen u te verheffen boven de onwankelbare ongeschreven wetten der Goden. Want niet sinds heden, noch sinds gisteren leven die wetten, maar van alle eeuwen her: niemand is er, die het uur van haar ontstaan zou kunnen noemen." (Ant. vs. 456).

Deze ongeschreven Wet der Godheid, die eisch der eeuwige harmonie beheerscht het geheele geloof van onzen dichter. Wee hem, wiens ὕβρις ze verbreekt. Hem slaat de godheid met blindheid, zoodat het kwade hem goed toeschijnt: zij drijft hem voort tot Ate, de verblinding, die ten verderve leidt. Maar ook dan zelfs acht Sophocles nog redding mogelijk. Als hij ons de klove geschetst heeft welke zonde en verbijsterende overmoed tusschen God en menschen slaan, dan dwingt het eigen karakter en het reddend geloof den dichter steeds, ook de verzoening te teekenen door de komst der Goden als herstellers der verbroken harmonie te weeg gebracht. Het laatste optreden van den rampzaligen vorst van Thebe in den *Oedipus Rex* moge de toeschouwers vol ontzetting den blik doen afwenden van dien grijsaard, bloedend uit zijne door eigen hand verblinde oogen; dankbare vrede keert in aller gemoed terug bij 't aanschouwen van dien zelfden vorst in den *Oedipus op Colonus*, wanneer Oedipus van verstoothelling tot beschermeling

der Goden verheven, door goddelijke verrukking des geestes in zijne blindheid helder ziende de gewijde plek van zijne geheime begraafplaats te gemoet treedt.

Aan zulk eene diep-zedelijke opvatting van de verhouding des menschen tot de Godheid, paart Sophocles een bij herhaling duidelijk uitgesproken geloof in onsterfelijkheid, een eerbied voor de goddelijke beschikkingen, die wars is van de sceptische beschouwing waartoe schijnbaar onverdiend onheil aanleiding geeft, maar bovendien, en in dit opzicht staat hij boven Aeschylus, eene juiste erkenning van de kracht van het menschelijke karakter, zoodat bij hem de mensch niet meer speelbal is in de handen van het noodlot, maar door bewuste keuze zelf in de eerste plaats bewerker van zijn eigen lot.

Met deze gaven toegerust, ongeschokt in zijn geloof, en fijn ontwikkeld in gevoel voor de eischen des gewetens (men denke aan Neoptolemus' innerlijken strijd in den Philoctetes), was Sophocles meer dan eenig dichter in staat geweest Athene ten gids te zijn op den weg van het oude geloof. Maar nieuwe stemmen deden zich hooren, nieuwe banen werden geopend, en weldra zullen naast de Antigone van Sophocles, de helden van Euripides' drama eene taal voeren, die ons maar al te duidelijk bewijst, dat de tijd voorbij is, waarin naief geloof en nederige vroomheid der Muze van Hellas den weg konden wijzen naar het rijk van het Schoone en het Goede [1]).

[1]) Over Sophocles zie men aanteekening W.

AANTEEKENINGEN OP HET TWEEDE HOOFDSTUK.

A. (p. 61.) Tyrtaeus. De Grieksche traditie maakt Tyrtaeus tot een inwoner van Aphidnae, op last van het Delphisch orakel door Sparta opontboden. (Vgl. Busolt. Gr. Gesch. I. pag. 166 vv.) De overlevering van des dichters Attische afkomst kunnen wij hier laten rusten, evenals de bekende legende, dat de Atheners op een verzoek om hulp uit Sparta, dezen „kreupelen schoolmeester" in plaats van hulptroepen zonden. Veel meer verdient de nadruk te worden gelegd op het verschijnsel, dat in dezen tijd zoo te Sparta als in het overige Griekenland het gebod van den Delphischen Apollo in alle belangrijke zaken wet was geworden. Deze uitbreiding van den Apollinischen eeredienst openbaart zich eveneens uit de komst van den Lesbiër Terpander te Sparta, omstreeks denzelfden tijd, en kan, naast den grooten invloed der Amphictyoniën en de in dit zelfde tijdvak meer en meer klimmende beteekenis der Olympische (later ook der Pythische) spelen (opteekening der Olympiaden sinds 776) onder de duidelijke teekenen worden aangemerkt van een ontwakend panhellenisme in Zeus- en Apollo-vereering, dat geheel Hellas vereenigde voor er van een streven naar politiek panhellenisme sprake was.

B. (p. 63.) Al spreekt het aangehaalde fragment van Sappho slechts van haat tegen den dood, toch mogen wij wellicht veronderstellen, dat in het lied waartoe dit fragment behoorde, Sappho zich ook in dieperen en meer vertroostenden geest over het sterven heeft uitgelaten,

indien althans Aelianus' verhaal (zie Bergk Lyr. III. 133) waarheid bevat, dat Solon, toen hij Sappho's gedicht had gehoord, dengene die het hem voorzong beval het hem te leeren, „opdat", zoo zeide hij, „ἵνα μαθὼν ἀποθάνω". Het zou intusschen niet aangaan op het getuigenis van den bij uitstek onbetrouwbaren Aelianus eenige conclusie te bouwen.

De fragmenten van Terpander en Alcman op pag. 63 en vv. door mij aangehaald, verdienden vermelding omdat zij behooren tot hymnen, op de feesten der goden gezongen, evenals de hymnen van Alcaeus, die soms een niet onbelangrijke aanvulling van de oude sagenpoëzie geven; zooals o. a. zijn hymnus aan Apollo, door de schoone episode van diens verblijf in het land der Hyperboreërs, eene sage, die natuurlijk met Apollo's beteekenis als lente- en zomergod in het nauwste verband staat.

C. (p. 66.) Allegoriseerende afwijkingen van de overgeleverde theogonie. Op dezelfde wijze als in den tekst is geciteerd, verbindt Aeschylus *Suppl.* 523 Πειθὼ καὶ Τύχη πρακτήριος. Pindarus schijnt, hoewel anders bij hem de neiging tot allegoriseerende genealogie zeer sterk was, meer de oude traditie te zijn gevolgd als hij, Ol. 12, Σώτειρα Τύχη een παῖς Ζηνὸς Ἐλευθερίου noemt. (Bij Hesiodus is zij eene van de Oceaniden. Th. 360). — Naast deze bepaalde afwijkingen van de oudere voorstelling, verdient ook opmerking de poging tot *verklaring* van oude mythen, die wij in beginsel reeds zien bij Alcman fr. 87, als hij zegt dat Tantalus den steen, die hem bedreigt, niet werkelijk ziet, maar slechts meent te zien.

D. (*ibid.*) Het geloof aan eene zekere straffende gerechtigheid der goden spreekt ook Alcman uit, fr. 23, vs. 36: „ἔστι τις σιῶν τίσις". De zedelijke beteekenis van dit geloof wordt echter bij Archilochus verminderd door de algemeenheid van zijne uitspraak (fr. 88): Ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὺ μὲν οὐρανοῦ κράτος, σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει. Zoowel het denkbeeld van de *straf* als van het zedelijk bewustzijn wordt door de toevoeging der dieren verzwakt.

E. (p. 68.) De gedachte dat „verzadiging vloek brengt" leeft reeds lang voor Solon bij de Grieken. Ook bij Homerus is te groot geluk dikwijls oorzaak van de ἄτη, de tot zonde verlokkende zelfverblinding; maar het is vooral Solon, die deze gedachte duidelijk en dogmatisch uitdrukt: b. v. fr. 8: τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται, vergl. ook fr. 13, vs. 11, over den rijkdom door ὕβρις verkregen: ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη. Men kan hier ἄτη in den ouden zin opvatten als tot misdaad verleidende verbijstering; echter krijgt in dezen tijd het woord ἄτη, ook bij Solon (b. v. vs. 68 van deze zelfde ὑποθήκη) dikwijls de beteekenis van het materieele nadeel, dat het kwaad aanbrengt; zie de plaatsen ten bewijze hiervan aangehaald door LEOP. SCHMIDT, *Ethik der Alten Griechen* I. 247 vv.

F. (p. 69.) Solon fr. 15. πολλοὶ γὰρ πλουτεῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται, ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί, χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει. De ἀρετὴ is hier, zooals in het algemeen in de ethische poëzie van dezen tijd de zedelijke voortreffelijkheid verbonden met het aanzien en de eer die zij haren bezitter bij de menschen verwerft. Zie L. Schmidt l. l. I. 295, Dr. S. HOEKSTRA BZN. „De wangunst der Goden enz." Versl. en Med. d. K. A. v. W. afd. Lett. 3de Reeks I. p. 63, noot. Ten opzichte van de in die noot en de volgende pagina's door prof. Hoekstra gegeven verklaring van de ἀρετὴ bij Theognis als „aanzien, voorrang, wegens eene of andere (werkelijke of vermeende) praestantia" moet m. i. dit voorbehoud worden gemaakt: dat bij Theognis ἀρετὴ op vele plaatsen de zedelijke voortreffelijkheid zelve beteekent (zij het dan ook niet juist in den zin van onze deugd) en in verband daarmede vooral die eer, die deze voortreffelijkheid aan den bezitter verleent. Zoo is Theogn. vs. 150 te verklaren: χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσι Κύρν', ἀρετῆς δ' ὀλίγοις ἀνδράσι μοῖρ' ἕπεται, hier is bepaaldelijk de eer, door zedelijke voortreffelijkheid verkregen, bedoeld (zie vs. 145) evenals bij Solon fr. 15. Hetzelfde geldt van vs. 335: μηδὲν ἄγαν σπεύδειν, πάντων μέσ' ἄριστα, καὶ οὕτως Κύρν' ἕξεις ἀρετὴν ἧντε λαβεῖν χαλεπόν. Vs. 402. πολλάκι δ' εἰς ἀρετὴν

σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος moet m. i. aldus verklaard worden: Dikwijls beijvert zich iemand om den naam van een voortreffelijk man te verwerven, omdat hij daarvan voordeel verwacht, (d. i. hij streeft met bijbedoelingen naar de ἀρετή). Dat overigens het streven naar het goede door den onverklaarbaren wil der goden dikwijls toch nog op een dwaalspoor brengt, vinden wij in eene andere bewerking der waarschijnlijk oude spreuk, die door Theognis werd gevarieerd, uitgedrukt. Solon. fr. 13. vs. 67. ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας εἰς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν, τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν συντυχίην ἀγαθὴν ἔκλυσιν ἀφροσύνης. Vgl. Theogn. vs. 133 vv.) — Theogn. vs. 465 is het ook weer bepaaldelijk die goede naam, dien de zedelijke verdienste medebrengt: „ἀμφ' ἀρετὴν τρίβου καί σοι τὰ δίκαια φίλ' ἔστω." — Vs. 868 ἀρετῆς δὲ μέγα κλέος οὔποτ' ὀλεῖται· αἰχμητὴς γὰρ ἀνὴρ γῆν τε καὶ ἄστυ σαοῖ, blijkt reeds uit de bijvoeging van het subst. κλέος dat hier niet de eer maar de eigenschap, die deze eer verschaft, ἀρετὴ heet, en wel bepaald de dapperheid — dus in Homerischen zin (hoewel ook reeds bij Homerus naast de beteekenis van innerlijke voortreffelijkheid, het denkbeeld van daaruit ontstanen voorspoed in het woord ligt, zie o. a. Od. 13, 45) — Vs. 933. Παύροις ἀνθρώποις ἀρετὴ καὶ κάλλος ὀπηδεῖ. Hier is de innerlijke voortreffelijkheid naast den roem van uiterlijke schoonheid geplaatst, zooals wij zien uit vs. 935: πάντες μιν τιμῶσι, wat weinig zin zou hebben, indien reeds in vs. 933 met ἀρετὴ aanzien ware bedoeld. In vs. 1063 is zelfs het idee van roem en aanzien niet aanwezig, en moet ἀρετὴ als innerlijke waarde worden opgevat: οἱ μὲν γὰρ κακότητα κατακρύψαντες ἔχουσι πλούτῳ, τοὶ δ' ἀρετὴν οὐλομένῃ πενίῃ. En ten opzichte van 1073 „κρείσσων τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς" zegt wel Hoekstra: „Voorwaar, Theognis zou de σοφίη niet boven ἀρετὴ stellen als hij met ἀρετὴ zedelijkheid bedoelde"; maar, indien ik mij niet vergis, doet hij juist op deze plaats wel wat H. onmogelijk acht. In zijne woede tegen de maatschappij waarin hij en Cyrnus leven, geeft hij hier dezen eene van die bittere raadgevingen zooals er meer in zijne verzameling worden gevonden, voorschriften, die meer den ondergang van zijne vijanden dan de zedelijke

ontwikkeling van zijnen jongen vriend in het oog houden. Dit blijkt uit het voorg. vers: νῦν μὲν τῷδ' ἐφέπου, τότε δ' ἀλλοῖος πέλευ ὀργήν· κρείσσων τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς (wijs overleg brengt u verder dan innerlijke verdienste), een raad, dien hij duidelijker en onbewimpelder uitspreekt in vs. 213 vv. Κύρνε, φίλους κατὰ πάντας ἐπίστρεφε ποικίλον ἦθος, ὀργὴν συμμίσγων ἧντιν' ἕκαστος ἔχει. Πολύπου ὀργὴν ἔσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ τῇ προσομιλήσῃ τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη. νῦν μὲν τῇδ' ἐφέπου τότε δ' ἀλλοῖος χρόα γίνου. κρείσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης.' Intusschen moet worden toegegeven dat op vele plaatsen het woord ἀρετή bijna geheel met ons denkbeeld „roem" samenvalt, b.v. vs. 30. 129. 147. 654. 699. zooals Bergk *ad vs.* 30 zeer juist zegt dat het dikwijls: „*non tam de honesto, quam de* laude et praestantia *accipiendum* (*est*)."

G. (pag. 71.) Aangaande de vriendschap zie men ook vs. 91 (beter een geheel vijand dan een half vriend); vgl. 93 en vs. 119 de door Euripides herhaaldelijk (o. a. *Med.* 516) overgenomen gedachte, dat men zijne vrienden, als het goud, met een toetssteen moest kunnen onderzoeken. Eindelijk vs. 1013 waar Theogn. hen zalig prijst, die sterven, vóór zij hebben ondervonden, welke gezindheid hunne vrienden in waarheid hebben.

H. (pag. 72.) De *hybris* wordt soms door de goden zelven opgewekt bij de κακοί om hen alzoo door eigen schuld ten val te brengen. Theognis ziet deze verleiding vooral in den rijkdom, dien de goden aan den slechte schenken, (vs. 227 vv., 319—322). Dat overigens alleen de hybris van den kant der menschen den φθόνος der goden opwekt, en volgens Theognis en zijne tijdgenooten althans, de goden niet wangunstig zijn op het geluk des rechtvaardigen, is duidelijk aangetoond door Dr. S. Hoekstra in zijne boven aangehaalde verhandeling.

I. (pag. 74.) Al is Theognis volstrekt niet ongeloovig, wij mogen toch niet voorbij zien, dat zijne zedeleer meer op praktische gronden steunt dan op zijn geloof. Voornamelijk is dit zichtbaar in de door hem, in verband met de vele beproevingen, die hij leerde

kennen, herhaaldelijk gepredikte τόλμη, de berusting. Deze τόλμη, dit weerstandsvermogen tegen de rampen (uitsluitend eigenschap der ἀγαθοὶ — zie vs. 319 —) steunt niet zoozeer op geloof aan de voorzienigheid der goden als op de praktische ervaring, dat goed en kwaad hier op aarde afwisselen. Zie vs. 350 en vgl. 555 en 592, vooral ook 817 en vv. welke verzen de τόλμη prediken zonder met één woord van vertrouwen op de goden te reppen.

J. (pag. 78.) Pindarus' geloof in zijne Muze verklaart ook den grooten invloed dien hij aan het lied in het algemeen, en ook aan zijne zangen toeschrijft: zie o. a. Nem. IV. 82, ὁ χρυσὸς ἑψόμενος αὐγάς ἔδειξεν ἁπάσας, ὕμνος δὲ τῶν ἀγαθῶν ἐργμάτων βασιλεῦσιν ἰσοδαίμονα τεύχει φῶτα. Hij noemt een paar regels vroeger zijn lied een στάλαν Παρίου λίθου λευκοτέραν, vgl. ook Ol. X. 91. Pyth. I. den aanhef aan de χρυσέα φόρμιγξ vooral vs. 5 καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν σβεννύεις ἀενάου πυρός. εὕδει δ' ἀνὰ σκάπτῳ Διὸς αἰετός, ὠκεῖαν πτέρυγ' ἀμφοτέρωθεν χαλάξαις en de verdere regels, die den invloed der muzenkunst op de Olympische goden schilderen, vgl. verder Pyth. III. 89 en 113. en Pyth. VI. init. Hiermede in verband staat ook zijn krachtig sprekend gevoel van eigen waarde, door de wijsheid die hij aan de Muzen dankt: Ol. XIII. 44. Pyth. IV. 248 en vooral Nem. III: ἔστι δ' αἰετὸς ὠκὺς ἐν ποτανοῖς, ὃς ἔλαβεν αἶψα, τήλοθε μεταμαίομενος, δαφοινὸν ἄγραν ποσίν, κραγέται δὲ κολοιοὶ (dit zijn zijne tijdgenooten b. v. Simonides of Bacchylides) ταπεινὰ νέμονται. Eveneens verdient vermelding, dat Pindarus onder de geneuchten van het leven der gezaligden ook het citherspel en den zang rekent. Zie fr. 130. Het 132ste fragm. wordt door ZELLER (Gr. Phil. I. 57.) en anderen (BERGK spreekt zijn gevoelen niet duidelijk uit) terecht in veel lateren tijd geplaatst. Hierdoor vervalt tevens een der argumenten waarop VILLEMAIN (*Essai sur le génie de Pindare*, p. 23—25) zijne bewering baseert, dat Pindarus tot de Delphische priesterschap zou hebben behoord.

De onontbeerlijkheid der Chariten voor zijnen zang spreekt hij, behalve op de in den tekst geciteerde plaats, ook nog uit Nem. I. 54.

Nem. III. 6. Pyth. IX. 3. e. a. — Isthm. I. 6. gaat hij zoo ver, dat hij zijn lied zelf χάρις noemt, (op dezelfde wijze als μοῖσα voor gedicht gebruikt wordt). In gelijken trant als de bovenvermelde verbinding der Chariten met zijne Muze, en hare vroeger besproken vereeniging met Ἀλάθεια vinden wij Pyth. VIII nevens de Muze Δίκη genoemd: κώμῳ μὲν ἁδυμελεῖ Δίκα παρέστακε zegt hij daar, ongeveer met gelijke bedoeling als Nem. III. 29, ἕπεται δὲ λόγῳ Δίκας ἄωτος. Hij meent hiermede: Mijn lied is in overeenstemming met den eisch van Dike gezongen, want de Rechtvaardigheid eischt, dat schoone daden vereeuwigd worden in schoone zangen: ἔστι δέ τις λόγος ἀνθρώπων. τετελεσμένον ἐσλὸν μὴ χαμαὶ σιγᾷ καλύψαι. (Nem. IX. 6.)

K. (ibid). Ineenvloeiing van geloof en fantasie bij Pindarus: Voorbeelden van deze half allegoriseerende half mythologiseerende dichterfantasie vindt men bij Pindarus op iedere pagina; meer mythologisch zijn voorstellingen als: Ol. X. 3, θυγάτηρ Ἀλάθεια Διός. Pyth. VIII. 1. Ἀστυχία Δίκας θύγατερ. Pyth. V. 30. Ἐπιμαθέος ὀψινόου θυγατέρα Προφάσιν. Tot de allegorie daarentegen behooren tal van andere genealogiseeringen te worden gerekend, waarvan een der sterkst sprekende voorbeelden is οὐράνια ὕδατα ὄμβρια παῖδες νεφέλας (Ol. XI. 3). Meer algemeen is de verheffing van landen en steden tot mythologische wezens, zooals Isthm. I. 3. Μάτερ ἐμά, χρύσασπι Θήβα (cf. fr. 29 en Paus V. 22. 5. die een godenbeeld van Thebe vermeldt). Over deze soort van personificatie vergelijke men het nauwkeurige overzicht van Ad. Gerber, *Ueber Naturpersonification in d. Poesie u. Kunst der Alten.* (Neue Jhrb. f. Phil. u. Paed. 127ste Bd. p. 240).

L. (p. 79). Over Pindarus' houding tegenover de aanstootelijke goden-sagen zie men Buchholz *Sittliche Weltanschauung des Pind. u. Aesch.* p. 71 vv. Aan de door hem gegeven voorbeelden zij nog toegevoegd Ol. II. 70, waar aan Kronos, in plaats van in den Tartarus, op de eilanden der gelukzaligen eene woning is aangewezen. Ter karakteriseering van des dichters houding ten opzichte van mythen die hij niet waagt te verwerpen, maar aangaande welke zijn woord

Nem. V. 17 „οὔ τοι ἅπασα κερδίων φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτρεκής" geldt, moge worden gewezen op Ol. XIII, waar hij het verhaal van Bellerophon's treurig einde afbreekt met de woorden: „διαστωπάσομαί οἱ μόρον ἐγώ. Niet minder merkwaardig is daartegenover de kiesch schertsende wijze van behandeling van eene mythe, die volgens onzen maatstaf zeker aanstootelijk zou zijn: Pyth. IV.

M. (p. 80). De Horen. Over de ontwikkeling van het ethisch karakter der Horen zie men Preller: Gr. Myth. I. 392 vv. Eene vergelijking van de taak der Horen met die der Chariten (o. a. Ol. XIV), zal doen zien, dat de Horen door de zedelijke krachten, die zij vertegenwoordigen, het schoone voorbereiden, terwijl de Chariten dit tot stand brengen. Van de diepere beteekenis, welke Pindarus aan deze meer ondergeschikte godheden geeft, kan ook Eileithuia (Nem. VII) ten bewijze strekken.

N. (p. 81). De θεοὶ γενέθλιοι zijn de stamvaders van een of ander heldengeslacht en als zoodanig de aangewezen beschermers van dit geslacht, (vgl. Aesch. Sept. 639. Suppl. 77. Lübker *Sophocleische Theologie.* I. p. 16). — Buchholz (l.l. p. 77 cl. p. 50) identificeert m. i. geheel ten onrechte den θεὸς γενέθλιος met den δαίμων γενέθλιος: Ol. XIII. 105, „εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἔρποι Διὶ τοῦτ' Ἐνυαλίῳ τ' ἐκδώσομεν πράσσειν." Van dezen Dämon zegt B. p. 4 dan: „Wie jedes Geschlecht sein Schutzgeist hat, so wird auch mit dem einzelnen Menschen ein solcher Dämon (*genius*), ein individueller Lebensgeist oder Personaldämon geboren, der den Menschen durch das Leben begleitet und ihm schützend und schirmend zu Seite steht." Het komt mij voor, dat alle bewijzen ontbreken voor de onderstelling, dat Pindarus zich reeds zulk een *genius* in den zin der lateren zou hebben voorgesteld, zulk een tegelijk met den mensch ontstaanden „μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθὸς" gelijk Menander (Clem. Strom. V. 260) hem noemt. Op de geschiedenis van het woord δαίμων hoop ik later terug te komen. Wat Pindarus zelven aangaat merk ik op, dat plaatsen als Ol. XIII. 105 in verband met Ol. XIII. 28 Ζεῦ πάτερ.... Ξεναρῶντος

εὐθυνε δαίμονος οὖρον, en Pyth. V. 122 Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων veeleer de verklaring van δαίμων als onpersoonlijke lotsbeschikking aannemelijk maakt, dan de opvatting van Buchholz, Gerhard en Dissen, die hierin een van de sporen van zoogenaamd Orphisme bij Pindarus zien, (zie o. a. Dissen ad Ol. XIII. 28). Duidelijk vindt men deze eigenlijke daemonologie het eerst bij de Pythagoreërs, (zie Zeller Gr. Phil. I. 423), waar evenwel nog niet zooals bij Plato (o. a. Phaed. 107 D), aan ieder mensch een speciale Daemon wordt toegekend. Maar hoewel de Pythagoreische philosophie aan Pindarus waarschijnlijk niet onbekend was, blijkt uit de aangehaalde plaatsen niet, dat hij ook op dit punt hunne leerstellingen nagevolgd, ja uitgebreid zou hebben.

In verband met Pindarus' voorstellingen omtrent de θεοὶ γενέθλιοι staat zijne opvatting van de εὐγένεια. Ten bewijze hoeveel meer dan b. v. bij Theognis, bij hem deze eerbied voor den geslachtsadel door ernstig nadenken wordt geargumenteerd, kunnen strekken Isthm. III. 17; Nem. XI. 37; en Pyth. X.

O. (pag. 84 *noot*). In verband met de beteekenis der droomen bij Pindarus, vergel. men het verhaal bij Paus. IX. 23, en de plaatsen uit Pindarus door Buchholz l.l. p. 37 geciteerd. Een fragment van gelijke strekking als de door mij aangehaalde, leest men Thren. fr. 133. Het 132ste fragment is zonder twijfel niet van Pindarus. Vooral de „μάκαρ μέγας tot wiens eer de gezaligden hun loflied aanheffen," is eene gedachte van andere en niet-Grieksche tijden.

P. (pag. 85). Naast en na Hesiodus hadden verscheidene dichters langs genealogischen weg de bestaande wereld uit het niets ontwikkeld nog vóór de Ionische wijsgeeren hun in 't eerst aan de oude poëtische hypothesen nauw verwante verklaringen door meer wetenschappelijke bewijsvoering begonnen te staven. Belangrijk is hier vooral Pherecydes van Syros, die als eerste begin volgens Diogenes Laert. (I. 119), Zeus en Chronos (Kronos) en Chthon (de aarde) vooropstellend, uit deze drie wezens de goden in vijf geslachten ontwikkelt. Pherecydes is de eerste der Grieksche theologen, in wien men (zie o. a. Preller

Rhein. Mus. IV. 379) een streven naar monotheïsme wil ontdekken, en wel omdat hij Zeus als wereldschepper aanneemt, omtrent welke stelling Aristoteles (door Preller geciteerd) Met. XIV. 4. zegt: τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, „aan de spits hunner wereldwording stellen zij het beste." Toch blijkt nergens uit, dat Pherecydes Zeus als eersten grond aannam, omdat Hij de volmaakte is. Veel aannemelijker is de onderstelling, dat Pherecydes in Zeus den Hemel ziet, naast Chthon de aarde. De verdere ontwikkeling zijner cosmogonie, die zeer voor ons is verduisterd door het allegorische omhulsel waarin zij door de Neoplatonici als Damascius e. a. (zie Zeller I. pag. 72 vv.) aan ons is overgeleverd, doet hier minder ter zake; alleen is het van belang aan te teekenen, dat Chronos hier niet den abstracten Tijd beteekent, zoodat de verklaring van Probus (ad Vergil. ecl. VI. 31, zie Preller l.l. p. 380) „*ignam ac terram et tempus significans, et esse aethera, qui regat; terram, quae regatur, tempus in quo universa pars moderetur,*" zeker in Pherecydes' systeem eene gedachte legt, die daarin oorspronkelijk niet was neergelegd. Voor Pherecydes was Chronos een stoffelijk element: dit bewijst afdoende Zeller pag. 73 noot, en de verklaring van Damascius (Zeller p. 74) τὸν δὲ χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ etc.

De theogoniën en cosmogoniën van Epimenides en Acusilaus (zie Zeller p. 79), bevatten slechts enkele minder beteekenende afwijkingen van de Hesiodeïsche leer. Zij bleven zonder invloed op de algemeene godsdienstige voorstellingen der Grieken.

Q. (p. 87). Diogenes zelf is nog geen pantheist, want hij zoekt de oorzaak van de beweging der elementen niet in de bewegende kracht der met verstand begaafde Lucht, maar in de eigenschappen der verschillende stoffen (lichtheid: hieruit zon en maan, zwaarte: de aarde), vgl. Zeller I. p. 249: „Es ist schon in den ersten Grundlagen dieses Systems ein Widerspruch, der davon herrührt, dass sein Urheber die Idee einer Weltbildenden Vernunft annahm ohne doch darum den Alt-Ionischen Materialismus, und namentlich die Annahmen des Anaximenes über den Grundstoff zu verlassen."

R. (p. 89). Op XENOPHANES' monotheïsme wijst o. a. VICT. COUSIN (*fragm. de philos. anc.* p. 60, 62), evenals ook KARSTEN in zijne *fragm. philos. ant.* append. de Xenoph. philosoph. Hunne opvattingen zijn voldoende weerlegd door GUIL. BRÉTON: *Essai sur la poésie philosophique en Grèce* (Paris, Hachette 1882) pag. 65 vv. (vgl. ook ZELLER I. 493). Wat overigens Bréton's historisch onderzoek aangaat, komt het mij voor, dat wij geen recht hebben Xenophanes' philosophie af te leiden uit: „*l'Un pythagorique devenu dans le système de Xénophane la source de toute substance et le principe de tout être.*" Want nog daargelaten het verschil, dat er tusschen de pythagoreïsche Eenheid en den εἷς θεὸς van Xenophanes bestaat, mogen wij niet voorbij zien, dat de opvatting der Eenheid als scheppende kracht althans bij de oudste Pythagoreërs nog niet is aan te wijzen, (zie Zeller I. 330—346) en dat bij de groote onzekerheid der data de prioriteit van de pythagoreïsche philosophie niet zonder meer mag worden voorop gesteld.

Vijandig jegens het polytheïsme acht ik den geest van Xenophanes' fragmenten in weerwil van het betoog van J. FREUDENTHAL *über die Theologie des Xenophanes* (Breslau 1886), die tracht aan te toonen, dat Xen. *wel* aan de goden zijns volks is blijven gelooven, doch dezen beschouwd heeft als „*ewige Theile der einen Alles umfassenden Gottheit.*" Van deze opvatting (die Xen. volgens Freudenthal aan de Orphici ontleende) vind ik noch in de fragmenten van Xen. noch in de referaten aangaande zijne leer eenig spoor. Zijne polemiek tegen het populaire geloof betreft wel in de eerste plaats het anthropomorphisme (fr. V tegen de voorstelling van „ontstane" goden; fr. VI tegen de goden in menschelijke gedaante gehuld; VII tegen de onzedelijke voorstellingen der dichters aangaande hun gedrag), maar richt zich vervolgens toch ook tegen de voorstelling van de πολλοὶ θεοί. Laten wij het getuigenis van Ps. Arist. *de Melisso* etc. rusten, (waarvan Zeller p. 464 vv. de onbetrouwbaarheid aantoont), dan blijkt dit toch nog voldoende uit Plutarchus, (bij Euseb. praep. ev. I. 8. 5.). ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμίας ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης, οὐ γὰρ ὅσιον διεπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν, waarin ik niets anders

kan zien dan een argument tegen de voorstelling van meer goden; vooral wanneer ik het stel naast het woord van Aristoteles Metaph. A. 5, 986. b, 19 en de plaats uit Theophrastus door Freudenthal p. 20 geciteerd, waar de physische beschouwingen van Xen. zijne ethische argumenten aanvullen. Xenophanes toch heeft niet slechts geestelijkheid in zijne godheid geëischt, maar ook volgens vele getuigenissen (zie de plaatsen door Zeller pag. 492 geciteerd) die godheid met het heelal geïdentificeerd. Het eenige bewijs nu, dat ondanks dit feit (dat ook Freudenth. zelf erkent en welsprekend bewijst op pag. 27) Xen. toch de goden zijns volks heeft gehandhaafd, zou dus moeten liggen in zijn herhaald gebruik van den plur. θεοί. Hierover kortelijk: het volgende: Fr. 1. εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. De uitdrukking „ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι," feitelijk uit het dagelijksch gebruik overgenomen, kan hier niet letterlijk worden opgevat. „Goden en menschen" beteekent eenvoudig „alles wat gij u denken kunt." (Vergl. HERACLIT. fr. 46). Willen wij ἐν θεοῖσι op de Olympiërs doen slaan, dan zijn wij ook genoodzaakt ἄνθρωποι letterlijk op te vatten, en naast de herhaalde oppositie van den dichter tegen anthropomorphische vergelijking van menschen en goden zou dan deze verklaring van den εἷς θεός wel zeer zwak eindigen.

Fr. 5 en 6 spreekt Xen. over die anthropomorphische voorstellingen. Dat hij daar van θεοί spreekt zooals het volk zich die ten onrechte denkt, is geen reden om aan te nemen dat hij dus ook θεοί erkent. Hij volgt in zijne bestrijding de uitdrukking dergenen die hij bestrijdt.

fr. 14. καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.

„Wat ik van de goden en van het heelal verhaal." Dit kan zeer wel beteekenen: Wat ik van de godsdienstige opvattingen in het algemeen (nl. van de goden zooals men zich die tot nu heeft gedacht) verhaal en van het heelal zooals ik dat thans verklaar.

fr. 16. Οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Hier ontneemt juist de negatie („Geene goden hebben geopenbaard.... enz.") aan het vers alle bewijskracht.

fr. 21 eindelijk wordt eerbied voor de goden gepredikt. Nog daargelaten dat wij hier met een *carmen convivale* en niet met het philosophische leerdicht te doen hebben, is toch deze θεῶν προμηθείη een veel te algemeen denkbeeld om gewicht in de schaal te leggen. Niet op het Wezen der goden maar op de practische vroomheid valt hier de nadruk. Xenophanes volgt hier en in de vorige fragmenten evenzeer het spraakgebruik als later andere bepaalde tegenstanders van het Grieksche godengeloof dat deden. Ten slotte wijs ik nog op fragm. XIII als eene proeve van godenverklaring bij Xenophanes.

Ἶν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκεν
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

S. (pag. 90). *Orpheus en de Orphici.* Aan de Orphische sekte wordt ook na den gevoeligen slag door Lobeck's Aglaophamus aan het Grieksche mysticisme toegebracht, nog steeds, bij zéér uiteenloopende gevoelens over ondergeschikte punten, door de meeste geleerden een zeer vroegtijdige invloed en eene zeer groote beteekenis in de Grieksche godsdienstgeschiedenis toegekend, met name in den laatsten tijd door O. Gruppe in het pas verschenen eerste deel van zijn „*Griechische Culte und Mythen etc.*" Nu zijn de mystieke theologie der Orphici, en hunne bloedig-fantastische theogoniën, m. i. zoo zeer van den Griekschen godsdienst in de zesde en vijfde eeuw in karakter verschillend, en door het bestaan van dat mystisch Orphisme bij de Grieksche dichters van Pindarus tot Euripides aan te nemen, worden wij tot een zoo geheel andere verklaring van hunne geloofsopvattingen gedwongen, dan met de door mij gevolgde voorstelling van den Griekschen godsdienst overeenstemt, dat het van groot belang is hier zoo mogelijk aan te toonen: dat in de jaren vóór het einde van den peloponesischen oorlog de sekte der Orphici, weinig geëerd, zich voornamelijk heeft bekend gemaakt door reinigingsvoorschriften, wijdingen enz., maar dat van bekendheid met de mystieke Orphische voorstellingen omtrent God, en met de *symbolisch* verklaarde theogonische fantasmen dezer sekte in die dagen bij de Grieken nog niets blijkt. De toelichting van deze meening

zal ik trachten zoo kort mogelijk te geven, en daar de aard van het onderwerp deze aanteekening toch reeds uitvoeriger moet maken dan ik wenschen zou, zal ik mij in het citeeren van andere meeningen, zooveel in mijne macht staat, beperken. Vooreerst dan Orpheus' persoon.

Bij de oudste schrijvers vinden wij Orpheus slechts als *zanger* bekend. Hij draagt daar een dergelijk mythisch karakter als Thamyris bij Homerus (in den κατάλογος B. 595), die Orpheus niet noemt. Dat karakter van ouden zanger had hij ook langen tijd in de Grieksche kunst: de beeldhouwers der oude Argivische school maakten beelden van oude dichters, als: Homerus, Hesiodus, Orpheus, (zie OVERBECK, *Gesch. d. Gr. plastik*, I. 107), meestal echter verbond men den naam van Orpheus als dien van Thamyris, Musaeus en anderen, liefst met dat land der mythische Thraciërs in Pierië, waaruit ook de met Orpheus' naam later veelal verbondene Bacchische eeredienst met zijne trieterische orgiën stamt. (PRELLER in Pauly's Reallexicon i. v. Orpheus en Dionysos). Wanneer echter het eerst Orpheus met dien Bacchusdienst is vereenigd, weten wij niet. Als zanger vinden wij hem het eerst bij IBYCUS „ὀνομάκλυτον Ὀρφήν" (fr. 10 a. Bergk), dan bij Pindarus: „ἐξ Ἀπόλλωνος φορμικτὰς ἀοιδᾶν πατὴρ.... εὐαίνητος Ὀρφεύς." Pyth. IV. 176, cf. fr. 139, „υἱὸν Οἰάγρου (τε, χρυσάορ' Ὀρφέα)". Simonides' woorden (fr. 40), „τοῦ καὶ ἀπειρέσιοι ποτῶντο ὄρνιθες ὑπὲρ κεφαλᾶς, ἀνὰ δ' ἰχθύες ὀρθοὶ κυανέου ἐξ ὕδατος ἅλλοντο (bij Orpheus' schoon gezang) wijzen slechts in dichterlijke beelden op de kracht van zijn gezang, niet op eene bijzondere tooverkracht van Orpheus als van een door de goden boven andere stervelingen met geheime krachten begaafd wezen. (Dit schijnt namelijk o. a. GERHARD te willen Anm. 18 en 50 van zijne verhandeling „*Orpheus u. die Orphiker*," [Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. i. Berl. J. 1861. p. 47 en 50], vgl. Lobeck. p. 321). 't Zelfde geldt van Aeschylus Agamemn. 1629. Verder zien we bij Eur. Bacch. 561 den zanger reeds in Pierië geplaatst en zijn naam in waarschijnlijk niet toevallig verband met Dionysos gebracht. Uit Alcest. 357 blijkt ons bekendheid van den dichter met de sage van Orpheus' tocht naar den Hades. Terwijl

dus de getuigenissn der oude schrijvers omtrent Orpheus schaarsch zijn, zien we ten tijde van Herodotus de sekte der Orphici opkomen. Omtrent hen vindt men bij de schrijvers der zesde en vijfde eeuw niets, dat het recht geeft grooten invloed noch, en dat is van meer belang, ingrijpend mysticisme te vermoeden, zooals tot op onzen tijd de meeste schrijvers veronderstellen, (o. a. PRELLER Dem. u. Perseph. en Gr. myth., BERNHARDY Gr. Lit. hoofdst. over het „mystische epos," GIRARD „le Sentiment religieux en Grèce," GERHARD aangeh. verhandeling en Gr. Mythol. GISEKE Rh. Mus. VIII, p. 70. vv. O. GRUPPE Griech. Mythen u. Culte etc. p. 553 vv. en 612 vv.) 't Oudste getuigenis omtrent de Orphici is Herod. II. 81, waar H. van de Aegyptenaren zegt: οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρέα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι, οὐ γὰρ ὅσιον· ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λέγομενος, (dat ἱρὸς λόγος een *mystisch* lied zou zijn of iets anders dan een heilig voorschrift blijkt nergens). Uit deze plaats leeren wij slechts het volgende:

Dat ten tijde van Herodotus de sekte der Orphici („of Bacchici") nog weinig in aanzien was („καλεόμενοισι"), dat zij volgens Herodotus' meening hunne gebruiken van de Aegyptenaren en de Pythagoreërs overgenomen hadden, (Zeller's vertaling Gr. phil. I. p. 279, „sie kommen darin mit den sogen. Orph. u. Bacch., die aber in Wahrheit Aegypter sind und mit den Pythagor. überein" zou m. i. slechts dan juist zijn indien bij Herod. stond καὶ τοῖσι Πυθ.), en dat deze sekte zich onderscheidde door bepaalde voorschriften van reiniging en ascese, die in heilige liederen waren opgeteekend. Deze opvatting wordt versterkt door Eur. Hippol. 946, ἤδη νὺν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις κοπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε, πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς, waaruit wij zien, dat ook Euripides de Orphici reeds in nauw verband met den Bacchus-dienst kende en dat dezen (ook bij de Pythagoreërs voorgeschrevene) verbodsbepalingen volgden omtrent het gebruik van ἔμψυχα, zooals ook Plato van hen getuigt, (Legg. VI. 782 cf. Lobeck p. 245). Echter blijkt niet zooals

o. a. Girard (bl. 416) zegt, dat Euripides ons in den persoon van Hippolytus een vurig adept van het Orphisch mysticisme teekent, wiens Orphisme „*se tourne en une espèce de dévotion* mystique *de la chaste Diane.* Bij de tot dusverre geciteerde schrijvers vinden wij dus nog geene bewijzen van mystiek en symbolisch Orphisme. De voorschriften tot reinheid van lichaam en wandel, als eerste eischen bij alle aanbidding der godheid, werden wel door de Orphici (en Pythagoreërs) zeer uitdrukkelijk gepredikt, maar zij liggen in den aard van iederen, ook van den Griekschen godsdienst. In dien zin hooren wij reeds Hektor Il. Z. 266 χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον ἄζομαι, terwijl ook de eerste sporen van eene symbolische handeling reeds Il. A. 457 reeds worden gevonden, al zijn bij Homerus de eigenlijke reinigings- en zoen-offers nog niet bekend. (Over de ontwikkeling van dergelijke offers na Homerus, zie men P. Stangel „*die Einführung der in Hom.'s Zeit noch nicht bekannten Opfer.* Neue Jb. f. Phil. CXXVII. p. 361). Duidelijker treedt (zonder dat men aan Orphischen invloed zou mogen denken), dat denkbeeld van de κάθαρσις in Solon's tijdgenoot Epimenides te voorschijn die, wanneer men de latere verdichting ter zijde stelt, (de woorden van Plutarchus, Sol. 12 en elders, aangaande hem zijn geheel onder den invloed der latere mystieke opvattingen geschreven), toch reeds bij Plato heet ἀνὴρ θεῖος die κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ μαντείαν θυσίας ἐθύσατο ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλεν. Dat trouwens Plato (Legg. I. 642 D) Epimenides tien jaar voor den Perzischen oorlog stelt, zal wel het gevolg van eene dwaling zijn. Waarschijnlijk stond deze κάθαρσις van Epimenides in verband met den Cretensischen Zeus-dienst, die althans ten tijde van Euripides zich door dergelijke voorschriften onderscheidde. (Ik bespreek later het schoone fragm. uit Euripides' Cretes, dat ten onrechte pleegt te worden geciteerd als argument voor Orphisme bij Euripides, cf. o. a. Gerhard t. a. p. p. 128. Over de latere combinatie van Epimenides en den Idaeusdienst met het Orphisme, zie o. a. Plut. VII. Sap. Conv. p. 157). Dat dergelijke reinheidsvoorschriften ook aan Pherecydes v. Syros werden toegeschreven, blijkt uit het citaat van Themistius bij Lobeck p. 238.

Met deze κάθαρσις staan ook de τελεταί, wijdingen, in verband, waarvan de Orphici blijkens [Eur.] Rhes. 936 en Arist. Ran. 1032 de leermeesters waren. Ook hier wordt de nauwe aansluiting van de Orphische secte aan de mysteriën, bepaaldelijk den orgiastischen (triëterischen) Dionysos-dienst duidelijk. Evenwel blijkt ons niet, dat werkelijk juist de Orphici de nieuwe denkbeelden in dien dienst hebben gebracht, (onsterfelijkheidsleer, pantheïstische theocrasie, metempsychose) die gaandeweg in den Bacchusdienst en de mysteriënleer eene plaats hebben gekregen. Ook heeft men geen recht ideën bij vroegere schrijvers (b. v. Pherecydes v. Syros) „Orphisch" te noemen, en Orphisme in dien tijd aan te nemen, omdat die ideën overeenstemmen met die der latere Orphici; met evenveel recht kan men aannemen, dat de latere Orphici de voorstellingen van Pherecydes e. a. hebben overgenomen en aangevuld. De tot hiertoe geciteerde bronnen geven slechts aanleiding tot het vermoeden, dat in den tijd van Herodotus het Orphisme, als praktische godsdienstoefening weinig bekend, en weinig afwijkend van den gewonen cultus was.

De Orphische *theologie*, in hare fantastische symboliek en pantheïstische godenvermenging, zou veel meer onze aandacht verdienen, indien het niet waarschijnlijk ware, dat ook hier het meest afwijkende ontstaan, of althans in Griekenland bekend geworden is in een later tijdvak. Bij het benaderend vaststellen van de data dezer Orphische uitingen, moet zoowel gelet worden op de Orphische fragmenten zelf, als op de berichten der ouden aangaande hun leer. Nadat echter de grootere gedichten, de Argonautica, Hymnen en Lithica door de critici onzer eeuw, uit de overoude tijden, waarin de overlevering ze plaatste, naar het begin der 3de eeuw n. C. zijn terug gebracht, blijven ons slechts eenige weinig beteekenende fragmenten over. Daar het nu niet aangaat bij 't ontmoeten b. v. van een fragment, dat in de Theogonie op zijne plaats zou zijn, te besluiten dat de schrijver, die dit vers aanhaalt, de geheele Theogonie van Orpheus, zooals wij die uit latere mededeelingen kennen, reeds voor zich zou hebben gehad, moeten wij ook hier weer

uitsluitend afgaan op de uitdrukkelijke getuigenis der ouden. Ook hier is Herodotus de oudste getuige. Sprekende van de theogoniën van Homerus en Hesiodus, zegt deze: II. 53, οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες· οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο. Indien Herodotus hier (volgens zijne gewoonte bij 't spreken over dergelijke zich van de algemeene godsvereering afscheidende sekten, den naam verzwijgend) Orpheus bedoelt, dan blijkt, dat in zijne dagen reeds een theogonie van Orpheus bestond, waarover Herodotus met weinig achting spreekt, doch van welks inhoud wij niets weten. Ook de plaatsen uit Plato, die men gewoonlijk citeert om de oudheid van sommige der Orphische *placita* te bewijzen, geven op zich zelf niet het bewijs, dat in Plato's tijd het Orphisme reeds als volledige en van den gewonen Griekschen godsdienst afwijkende theologie bekend was: Legg. II. 669, γέλωτ' ἂν παρασκευάζοιεν τῶν ἀνθρώπων ὅσους φησὶν Ὀρφεὺς λαχεῖν ὥραν τῆς τέρψιος. Deze plaats bewijst natuurlijk niet, dat Plato in Orpheus als dichter dier verzen geloofde, maar slechts dit, dat in zijn tijd reeds Orphische liederen in omloop waren (Lob. Agl. p. 339) van een zalig leven hier namaals getuigende. Hierin sloten dus de Orphici zich aan bij de reeds vroeger in Griekenland inheemsche, en in de mysteriën verkondigde leer der onsterfelijkheid. (Pind. Thren. f. 129. 130 e. a) Rep. II. 363 D. Μουσαῖος... καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ... τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου behelst eene vrij onbeteekenende toevoeging aan de gewone, door ieder dichter gevarieerde voorstellingen van den Hades. Phaedo 70. C. παλαιὸς λόγος ὡς εἰσιν ἐνθένδε ἀφικόμεναι (αἱ ψυχαί) καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. Deze woorden kunnen, al schrijft Olympiodorus in zijne scholiën de gedachte aan Orpheus toe, onmogelijk als bewijs dienen, daar met „ὁ παλαιὸς λόγος" even goed de leer van Pythagoras, Empedocles of Heraclitus bedoeld kan zijn, bij welke schrijvers m. i. geene afdoende bewijzen van Orphisme zijn aangetoond. Evenmin wordt door Plato (Phaedo 69 D.) bij het citaat „ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ βακχοὶ δέ τε

παῦροι" Orpheus genoemd. Het is moeilijk te gissen, op welken grond Gerhard, Giseke e. a. dit vs. aan Onomacritus (zie onder) toeschrijven en Gerhard het onbegrijpelijke vers „ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς (Phileb. 66 C.) op den eerst in de latere Orphische gedichten bekenden τροχὸς (cf. Lob. p. 800) laat slaan. (Gerh. l. l. anm. 109). De παλαιὸς λόγος Leg. IV. 715 „ὁ μὲν δὴ θεῶν ἀρχὴν ἔχων τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων" is inderdaad door de Orphici zoo oneindig gevarieerd, dat de variatie zelve als eene proeve mag gelden van de wijze waarop de Orphische zangen door telkens nieuwe toevoegsels zijn vergroot. In zich zelf echter bevat het vs. bij Plato niets, dat niet door iederen Griekschen dichter zou kunnen gezegd zijn. Eindelijk vinden wij Cratyl. 402 B. nog een theogonisch vers over de verbinding van Tethys en Oceanus geciteerd, dat 't bestaan van eene Orphische theogonie in Plato's tijd bewijst, maar slechts weinig afwijkt van de theogonie van Hesiodus. Gruppe's verklaring van Cratyl. 402 (l.l. 614 vv.) moet ik stilzwijgend voorbij gaan. De bestrijding zijner conclusie is m. i. onmogelijk zonder uiteenzetting zijner geheele hypothese; en daarvan kan hier geen sprake zijn.

Een verder argument tot het plaatsen van de Orphische mystische theologie in de vijfde eeuw vindt men in de traditie, dat Onomacritus, de bekende diaskeuast van Homerus ook vervaardiger zou zijn geweest van eenige Orphische liederen, met name de τελεταὶ (of ook de Θεογονία, volgens anderen zelfs ὕμνοι). De vraag of Onomacritus *deze* liederen heeft *vervaardigd*, of zooals anderen willen, alleen oude Orphische traditiën heeft *verzameld*, is eerst dan van belang, als gebleken is, dat de traditie, die Onomacritus' naam met het Orphisme in verband brengt, op vaste gronden steunt. Is dit niet het geval, dan valt een der hechtste fundamenten voor de bewering, dat de Orphische mystische theologie bloeide reeds vóór den bloeitijd van Griekenland's letterkunde.

En inderdaad is de overlevering aangaande Onomacritus alles behalve zeker. Vooreerst citeert men (o. a. Giseke l. l. p. 73) als getuigenis van Aristoteles de scholiën van Philioponus (π. ψυχ. I. 5): „ἐν τοῖς

καλουμένοις Ὀρφικοῖς ἔπεσιν"] „καλουμένοις" εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει, αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα · ταῦτα δέ φησιν (l. φασιν?) Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι. Deze plaats mist alle autoriteit, daar Philoponus niet Aristoteles' eigen woorden aanhaalt, en dus zooals Zeller Gr. Ph. I. pag. 50 opmerkt, de woorden αὐτοῦ enz. niet de bewering van Arist. maar eene opmerking van Philoponus zelf bevatten. (Hoe wankel de traditie ook na Aristoteles nog was, kan blijken uit Cicero N. D. 38, waar als vervaardiger van het „carmen Orphicum", de Pythagoreer Cercops wordt genoemd). Komt nu het vermeende getuigenis van Aristoteles voor rekening van zijnen commentator uit de zesde eeuw, dan is de oudste zegsman van Onomacritus' vaderschap der Orphica Pausanias; Clemens Alexandrinus, die (strom. I. p. 143, 53, 144, 2) zegt: οὗ (sc. Onomacriti) τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι en καὶ τοὺς μὲν ἀναφερομένους εἰς Μουσαῖον χρησμοὺς Ὀνομακρίτου εἶναι λέγουσι, is van te laten tijd om, alleen staande, gewicht in de schaal te leggen. — Pausanias nu spreekt I. 37 van „τὰ καλούμενα Ὀρφέως ἔπη" en I. 14 „οὐδὲ ταῦτα Ὀρφέως, ἐμοὶ δοκεῖν, ὄντα, maar in de echtheid van andere Orphische hymnen (trouwens niet dezelfde als wij thans bezitten) gelooft hij IX. 30. 12. — Nu zegt Paus. I. 22. 7. omtrent een aan Musaeus toegeschreven lied: „δοκεῖν δέ μοι, πεποίηκεν αὐτὰ Ὀνομάκριτος, καὶ ἔστιν οὐδὲν Μουσαίου βεβαίως, ὅτι μὴ μόνον ἐς Δήμητρα ὕμνος Λυκομίδαις." 't Is zeer mogelijk, dat Pausanias hier steunt op Herodotus' verhaal (VII. 6) „Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου. — Maar Paus. VIII. 37. 5. lezen wij „παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς" (deze παθ. zien op de verscheuring van Zagreus-Dionysos door de Titanen, vgl. Lob. p. 555) en VIII 31. 3. „τοῦτον τὸν Ἡρακλέα εἶναι τῶν Ἰδαίων καλουμένων Δακτύλων Ὀνομάκριτός φησιν ἐν τοῖς ἔπεσιν," en iets dergelijks IX. 35. 6. Wat blijkt nu hieruit? Mijns inziens alleen dit: dat Pausanias, op dezelfde wijze als de pseudo-Musaeische geschriften ook eenige pseudo-Orphische (wrschl. de τελεταί, zie Giseke ll. 77,) aan Onomacritus toeschrijft. Of hij dat op iemands'

autoriteit doet, zegt hij niet, en de wijze van uitdrukking „Ὀνομάκριτός φησι", hoe apodictisch ook, kan in verband met de geciteerde plaats I. 22 weinig meer bewijzen dan dat Pausanias de genoemde verhalen en Orphische gedichten heeft gelezen.

Nu bestond er inderdaad alle aanleiding om juist Onomacritus tot „valschen munter" in zake der Orphische gedichten te kiezen, om het feit, dat hij wegens vervalsching der orakels van Musaeus, door Pisistratus was veroordeeld. Bovendien had hij de bekende Homerus-redactie van Pisistratus bewerkt in vereeniging met drie andere mannen, aan wie de traditie eene plaats toekende onder de volgelingen der Pythagoreische Orphici, volgelingen van Pythagoras' school, die uit Italië stammende, met de Grieksche Orphici zich tot eene sekte reeds ten tijde van Pisistratus hadden vereenigd (over hun karakter zie men de boven besproken plaats uit Herod. II. 81.) Over deze Homerus-redactie spreekt het *scholium Plautinum* bij Ritschl *Opusc. philol.* I. p. 125: *„usus ad hoc opus divinum industria quattuor celeberrimorum et eruditissimorum hominum videlicet Concyli? Onomacriti Atheniensis Zopyrae Heracleotae et Orphi Crotoniatae.* (Over de correctie van den onbekenden naam Concyli door vergelijking met den tekst van de Grammaticus Parisiensis Crameri, die uit dezelfde bron putte en καὶ κατ ἐπι κογκυλω heeft, zie men Ritschl's opstel). — Intusschen ontbreekt het, daar Herodotus VII, 6, Onomacritus *niet* als Orphica-vervalscher noemt, aan bewijzen, dat in den tijd vóór Pausanias Onomacritus gold als de dichter of bewerker van de door dien schrijver op zijne rekening geplaatste mythen, en juist dezen zijn het, die het meest afwijken van de gewone Grieksche voorstellingen. Vooral de bloedige sage van de verscheuring van het Dionysoskind, de verslinding van zijn hart, en de geboorte van den tweeden Dionysos, worden door dit stilzwijgen der schrijvers, in latere tijden geplaatst.

Vragen wij nu, wanneer we het eerst de Orphische wijzigingen dier mythen vermeld vinden, dan kan ons onderzoek zich bepalen tot de Orphische versie van de Zagreus-legende en de persoonlijkheid van den echt Orphischen God Phanes. — Het oudste getuigenis omtrent Zagreus is fr. Aesch, 229 (Dind). „Ζαγρεῦ, ὁ μεγάλως ἀγρεύων

ὡς· „Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε, θεῶν πανυπέροτατε πάντων," ὡς τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη." Of hier nu met Zagreus Hades is bedoeld of Dionysos is niet uit te maken; in verband met hetgeen volgt: „τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασὶν ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ „Ζαγρεῖ τε νῦν μοι, καὶ πολυξένῳ [πατρὶ] χαίρειν" kunnen wij zonder bezwaar aannemen, dat de theocrasie, die wij reeds vroeg in het Grieksche polytheisme aan den arbeid zien, ook hier reeds haar werk had volbracht en Dionysos met Hades had vereenigd; (hierover later meer naar aanleiding van den νυκτιπόλος Ζαγρεύς bij Euripides in een fragment van de Κρῆτες), maar het bewijs is hierdoor nog niet geleverd, dat theocrasie of Cretensische wijzigingen in de godsdienstige opvattingen van Zeus-Idaeus, Zagreus en de Magna Mater alleen gevolgen van Orphischen invloed zijn, vooral daar het meest beteekenende nl. de Zagreusverslinding hier ontbreekt.

Ook de offers, die te Delphi aan Dionysos Liknites werden gebracht, en die met het oude geloof aan Dionysos' tijdelijk verblijf in den Hades in verband staan (Preller Gr. myth. I. 565. Aug. Mommsen Delphica p. 112) hebben wellicht aan Thracischen oorsprong hun ontstaan te danken; maar dragen geen kenmerk van Orphisme in zich. De opvatting eindelijk, dat de plechtigheid der ὠμόφαγοι δαῖτες, het offeren van dieren zonder die te verbranden, en het slachten van menschen, dat hiervoor (zooals ook in den dienst der andere goden) soms in de plaats trad (Roscher in zijn Ausf. Lexic. d. Gr. Myth. p. 1038), zou geschieden „κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους, steunt niet op duidelijke indices in die offers zelf, maar is slechts eene verklaring van oude gebruiken door middel van latere mythes.

Ten slotte zij hier nog opgemerkt, dat de tijdsbepaling van de vier verschillende versies der Orphische theogonie buiten ons bestek ligt, daar het hier alleen er op aankomt aan te toonen, dat de voornaamste afwijkingen van den Griekschen godsdienst, in de eerste plaats de pantheistische opvatting van Phanes, in de zesde en vijfde eeuw niet thuis behooren. Behalve het vroeger over Onomacritus gezegde, is 't daartoe voldoende te verwijzen naar Zeller's betoog (I. 79. vv.) en verder op te merken dat Plato Euthyphr. 6 B. door

Lobeck (p. 602) aangehaald, alleen in het algemeen het bestaan van apocryphe traditiën omtrent de goden bewijst, terwijl ook Isocr. Busiris. 16 veel te algemeen is om daaruit eene conclusie te trekken.

T. (p. 91). Over de ontwikkeling der voorstellingen omtrent het leven na den dood in de Homerische poëzie zie men AUTENRIETH in zijne bewerking van Naegelsbach. H. Th. 403. — Als straffers na den dood van misdaden op aarde begaan, vinden wij de goden reeds Il. Γ. 278. Τ. 269. — Een duidelijk voorbeeld van den strijd tusschen het geloof, dat met den dood alles een einde neemt, en den wensch, dat het anders ware, (een wensch, die aan de meer gevorderde voorstelling bij Homerus het leven geeft), leest men Il. X, 389 waar Achilles zegt: „Ik zal Patrocles gedenken zoolang ik leve; εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Ἀΐδαο, αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλου μεμνήσομ' ἑταίρου. (Vergl. verder Ψ 73. 103). — De offers van Odysseus in de Necuia, (Od. λ.) zijn nog wel niet als werkelijke lijkoffers te beschouwen (Schmidt Eth. II. 98.) — het bloed moet behalve als offer aan Pluto dienen tot het practische doel, om de schimmen weer leven te geven, — maar zij zijn toch een eerste begin daarvan.

U. (p. 93). Over de mysteriën (die ik in verband met Euripides' opvattingen dienaangaande later bespreken zal) zie men LOBECK. Agl. p. 69. HERMANN. Gott. Alt. p. 149. V. OORDT, de Godsd. der Gr. p. 269. PRELLER. Gr. Myth. I. 645—653.

Op de opname van Dionysos als Jacchos in de Eleusinia kom ik later terug. De stelling, dat de metempsychose, en de onsterfelijkheidsleer uit de philosophie in de mysteriëndienst zijn overgegaan, is wel evenmin als het tegendeel onbetwistbaar; maar toch is m. i. in deze niet zonder beteekenis het getuigenis van Cicero: Tusc. I. 16. 38. „*Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis, sed, quod litteris exstet, Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos, antiquus sane; fuit enim meo regnante gentili.*" Deze uitspraak noemt Zeller. (l. p. 55) te jong van datum om eenig gewicht in de schaal te leggen: m. i. blijkt echter uit de woorden „*quod litteris exstet*"

duidelijk genoeg, dat Cicero, zoo al niet de plaats, waar Pherecydes zijne meening over de ziel verkondigde, dan toch het getuigenis van een ouden schrijver aangaande de uitspraak van den Syriër voor zich had. Ook de andere argumenten, die Zeller aanvoert om te bewijzen, dat het dogma der onsterfelijkheid uit de mysteriën in de philosophie moet zijn overgebracht komen mij niet afdoende voor. „Philolaus beroept zich" (aldus Zeller) „voor de bekende uitspraak, dat de ziel tot straf aan het lichaam is gevestigd, uitdrukkelijk op oude „theologen en waarzeggers" (zie Clemens Strom. III. 433 „παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντεις"). „Doch wie zijn dat? Vooral het woord θεολόγος is zeer algemeen en wordt niet slechts van werkelijke priesters of godgeleerden als de Orphici, die Zeller hier bedoeld acht, maar ook van de theosophen als Pherecydes, Epimenides, enz. dikwijls gebruikt, zie o. a. Diog. Laert in 't Leven van Pherecydes: „Ἄνδρων δὲ ὁ Ἐφέσιος δύο φησὶ γεγονέναι Φερεκύδας Συρίους· τὸν μὲν ἀστρολόγον· τὸν δὲ θεολόγον υἱὸν Βάδυος. In ieder geval blijkt volstrekt niet dat Philolaus de Bacchici (of Orphici) bedoelde. — Dat Plato dezelfde uitspraak „Orphisch" noemt is volkomen waar (o. a. Cratyl. 400 B.) maar dit bewijst te minder daar de samensmelting van een deel der Pythagoreërs met de Orphische sekte in Plato's dagen al had plaats gegrepen, (zie boven pag. 116). en in zijn tijd reeds lang het dogma der zielsverhuizing door Pythagorischen invloed in de mysteriën kon zijn overgebracht. — Verder acht Zeller het onwaarschijnlijk, dat in Pindarus' tijd de pythagorische leer in Thebe reeds bekend was — doch ook in dit geval kan de leer van de metempsychose door Pindarus nog wel aan de philosophie zijn ontleend, daar wij kunnen aannemen dat Pherecydes en andere „θεολόγοι καὶ μάντεις" daar reeds melding van hebben gemaakt. Van dezen kan Pindarus zijne voorstellingen even goed hebben overgenomen; immers dat hij ook in andere punten onder den invloed van de philosophie zijns tijds heeft gestaan, blijkt niet slechts uit zijn aan Pherecydes herinnerend „χρόνος πάντων πατήρ" maar ook uit de treffende overeenkomst van Pind. fr. 131. vs. 3, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις δείκνυσι τερπνῶν

ἐφίρποισαν χαλιπῶν τε κρίσιν met de opvatting van Heraclitus, dat door het lichamelijk leven een deel van 't goddelijke in sterfelijk omhulsel wordt besloten, doch door den dood bevrijd, Heracl. fr. 60 (Schuster) ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, en zijn daarmede overeenstemmend geloof in de waarachtige kracht der mantiek; zie cl. Chalcid. in Tim. c. 249 (geciteerd bij Zeller I. 663.) *Heraclitus vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana, propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare.* Verder de overeenkomst van Pindarus met Heraclitus in zijn eerbied voor den Nomos: Heracl. fr. 123, 121, 125. — Overigens wijst ook Zeller zelf (p. 650.) op de overeenstemming van Pindarus' eschatologie en die van Heraclitus. — Dat deze geheele opvatting met de voorstellingen der Pythagorische school ten nauwste verwant is, behoeft niet nader te worden aangetoond; ten slotte zij nog aangestipt, dat in Herod. II. 123, waar Herodotus op gezag der Aegyptische priesters meedeelt, dat de leer der metempsychose oorspronkelijk eigendom der Aegyptenaren was, maar dat „τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι, τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω evengoed Pherecydes en Pythagoras kunnen zijn bedoeld, als, gelijk Zeller wil, de Orphici. Vooral wanneer men Herodotus' uiting aangaande de „zoogenaamde Orphici" in c. 81 indachtig is, wordt het waarschijnlijk, dat hij althans met de woorden οἱ μὲν πρότερον anderen bedoeld heeft.

V. (p. 96). *Aeschylus.* Voor de theologie v. Aeschylus is het voldoende te wijzen op de nauwkeurige en bezadigde verhandeling v. Klausen (Theologumena Aeschyli tragici, Berlin. Reimer 1829.) Het is bekend, dat inzonderheid de vermetele schildering van den godenstrijd in Aeschylus' Prometheus tot vele allegoriseerende verklaringen heeft aanleiding gegeven: zoo o. a. bij Girard in zijn hierboven geciteerd werk p. 432 vv., die in Prometheus bij Hesiodus en Aeschylus ziet „une sorte de personnification de l'humanité, qui la montre tout près de

l'origine des choses, armée de l'attribut qui lui est propre, l'intelligence, luttant vainement contre la suprématie de Jupiter, mais emportant dans sa défaite, au milieu des maux attachés à son esclavage, le principe de la science et de l'industrie, le feu, retrouvé et reconquis malgré la haine des dieux." Deze voorstelling, op zich zelve reeds in strijd met de ontwikkelings-geschiedenis van de Prometheus-sage (zie Preller Gr. Myth. I. 72. en vgl. de meesleepende schildering in Paul de St. Victor's *Deux masques* I. p. 243. vv.) wordt ook door geen enkele toespeling van Aeschylus gewettigd. Hij toch noemt Prometheus nooit anders dan θεός, en doet den lijder zelf dikwijls zijne sympathie uiten voor Atlas en Typhon, even geweldige vijanden van Zeus, die met Prometheus verwant, maar in geen enkel opzicht personificaties van het menschelijk intellect zijn; ook rijmt de door Girard gegeven verklaring slecht met den toon van minachting der Oceaniden ten opzichte van de menschen zie o. a. vs. 526. — Vooral in eene tragedie als deze, waarvan eigenlijk slechts de inleiding is bewaard gebleven, zijn dergelijke verklaringen zeer gewaagd; overigens vergl. men BERNHARDY Gr. Litt. II. p. 272.

In al de treurspelen van Aesch. is eene godsdienstige gedachte hoofdthema: *Perzen:* in 't begin door 't koor zelf aangegeven: θεόθεν γὰρ κατὰ Μοῖρ' ἐκράτησε τὸ παλαιὸν, ἐπέσκηψε δὲ Πέρσαις πολέμους πυργοδαΐκτους διέπειν etc.; zoo hebben zij zich ontwikkeld tot die groote macht, welke de Ate aantrekt, (vgl. Atossa's woorden vs. 162); de Ate verleidde daarop Xerxes om Athene te verwoesten, waarvoor de Nemesis hem straft bij Salamis (zie vs. 473 Atossa, en uitvoeriger Darius vs. 809. vgl. ook vs. 345, 355, 725 en over den ἀλάστωρ van vs. 354 Naegelsb. Nachh. Th. p. 356). — *Sept. adv. Theb.* De Erinys opgeroepen door Oedipus' vloek: reeds dadelijk door Eteocles in de gebeurtenissen, die de bode verhaalt, opgemerkt vs. 70, waar hare verbinding met Ἀρά des dichters bedoeling nog beter doet uitkomen. Het koor ziet duidelijk die Erinys nader treden, als Eteocles tegen zijn broeder optrekt vs. 720. cf. 792, 834, 887, 975—987, 1056. In verband met deze opvatting is ook kenmerkend het oordeel van Aeschylus over Polynices, dien Amphiaraus Ἐρινύος κλητῆρα noemt.

Hier tegenover stelle men het oordeel van Euripides, die in de Phoenissae veel meer nadruk legt op de krenking van Polynices' rechten dan op diens in Aeschylus oogen onvergeeflijken strijd tegen zijne vaderstad. — In de Oresteia ligt de hoofdgedachte geheel op den voorgrond.

Aeschylus' orthodoxie. De plaatsen, die men gewoonlijk aanvoert om Aeschylus' innovatiën op theologisch gebied aan te toonen, bewijzen m. i. niet veel. Uit de toespelingen van Prometheus op de vergankelijkheid van Zeus' heerschappij (vs. 208) volgt volstrekt niet, dat Aeschylus zelf iets dergelijks gelooft, daar in werkelijkheid die voorspellingen onjuist zijn en Prometheus' Redder, die tevens Zeus' ondergang verhinderen zal, uit Zeus' eigen geslacht zal zijn. Zulke bespiegelingen zijn juist kenmerken van orthodoxie evenals de streng juridische behandeling van de vraag, of Orestes schuldig is of niet. Over de leer van den φθόνος θεῶν naar aanleiding van te groot menschengeluk (zie o. a. *Pers.* 114, cl. 158, 220, 345, 353, 820) vergel. men de verhandeling van Dr. S. Hoekstra „de wangunst enz." p. 70). Iets dergelijks zijn ook de bespiegelingen over ἀπάτη θεοῦ — die intusschen volstrekt niet altijd een *pia fraus* is, zooals Klausen (p. 19) meent.

Men heeft ook bij Aeschylus orphisme willen vinden o. a. in regels als Pr. vs. 210 καὶ Γαῖα πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, m. i. is dit evenmin eene uiting van philosophie als van orphische mystiek. Wij zagen reeds dat de zoogenaamde theocrasie, niet uitsluitend aan de mystiek, maar aan het geheele polytheïsme eigen, zich reeds vroeg had geopenbaard, (vgl. Lobeck p. 80, Aesch. fr. 394. Sept. 70 en 859. (onjuist zegt P. Stengel Neue Jhrb. CXXIX, p. 352 „der erste der Helios u. Apollon indentificirt ist Euripides im Phaethon). Evenmin mag men in de necromantie van Aeschylus Orphisme zien: hoe weinig Orphisch de geheele oproeping van Darius is, blijkt al dadelijk uit den aanhef Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ βασιλεῦ τ' Ἐνέρων zonder eenige vermelding van den voor de Orphici hier althans onmisbaren Dionysus Zagreus.

Even willekeurig is het direkten invloed der philosophie aan te

nemen in regels als Ag. 6 „τοὺς φέροντας χεῖμα καὶ θέρος βροτοῖς λαμπροὺς δυνάστας ἐμπρέποντας αἰθέρι. Immers wel is waar zagen de philosophen ook in de eerste tijden in de gesternten goden (Anaximenes en Anaximander. cf. Zeller I. 226, de Pythagoreërs, ibid. 396), maar vooreerst heeft de philosophie deze voorstelling aan het volksgeloof ontleend en vervolgens bedoelt Aesch. hier (blijkens het volgende „ἄστρων ὀμήγυριν) zon en maan, en staat dus geheel op mythologisch standpunt. — Eer zou men invloed der oude philosophen mogen vermoeden in het bekende schoone fragm. (14) uit de Danaides ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα etc.

W. (p. 98). Uitvoerig (en met eenigszins andere resultaten) is het godsdienstig leven van Sophocles besproken door Fr. Lübker „*die Sophocleische Theologie und Ethik*" (Kiel 1851).

Sophocles' opvatting van de ἄγραπτοι νόμοι blijkt vooral uit plaatsen als Ai. 758. Oed. R. 863 vgl. Ant. 620. Voor zijn geloof in onsterfelijkheid zijn zeer sprekende bewijzen Ant. 74, 892. O. R. 1369.

DERDE HOOFDSTUK.

Euripides' leven en werken.

Wanneer wij uit de ideale sfeer van harmonie, waarin de heroën-wereld van Sophocles zich beweegt, plotseling treden in het midden der rampzalige stervelingen — δύστηνοι βροτοί — aan welke Euripides in zijne drama's zoo volledige vrijheid van spreken geeft, dan is onze eerste gewaarwording een pijnlijk gevoel van geprikkeldheid, als werden wij uit den zachten glans eener poëtische schemering plotseling in het vale licht van een kouden morgen gebracht: wij slaan de oogen op de Muze van Hellas en zien met ontzetting, wat eene zoo luttele tijdsruimte als deze beide dichters scheidt, heeft kunnen doen. Wij zien het voorhoofd der onsterfelijke gerimpeld, wij zien de vroeger in goddelijke reinheid stralende oogen dof en moe-gedacht, en de vraag zweeft ons op de lippen: zijn dit werkelijk slechts twintig jaren, en niet eene eeuw geweest? Is werkelijk Euripides de jongere tijdgenoot van den dichter der Antigone?

Men werpe echter hier niet alle schuld op den dichter! Het is de onsterfelijke stad zelve, die in dat eene tijdvak meer dan twee levens heeft doorleefd. Salamis en Aegospotami —

de heldenslag tegen Perzië en de smadelijke, half door verraad van eigen burgers geleden nederlaag tegen Sparta: ziedaar de grenzen tusschen welke Euripides' leven lag. Zijn in de geschiedenis van éénigen staat binnen de spanne van een zeventigtal jaren grooter tegenstellingen aan te wijzen, dan die, welke door deze twee namen wordt uitgedrukt?

De politieke geschiedenis van Athene gedurende deze jaren van snel leven te schetsen ligt niet op onzen weg. Maar wanneer wij bij het nagaan van des dichters levensgeschiedenis, die door de onzekere berichten van verdichtzieke anecdotenverzamelaars helaas slechts spaarzaam verlicht is, het oog slaan op enkele punten van de historie dier jaren, dan wordt ons niet alleen duidelijk, hoe zóó kort na eenen Sophocles een Euripides kon opstaan, maar tevens, dat het niet altijd des dichters eigen trekken zijn, welke — nog slechts ten halve — het oude tragische masker bedekt; dan zien wij, dat hier het Athene van Pericles' tijd zelf aan het woord is, te vergeefs zich hullende in den heroënmantel, die haar niet meer past; de lippen wel plooiende tot een glimlach van voornamen spot, maar het voorhoofd niet meer effen in Olympische onbezorgdheid. Vele stormen zijn over het hoofd van die stad en dien dichter heengegaan sinds de dagen van Salamis en Marathon. De geloovige poëzie van Sophocles, die blijft vertrouwen op den vrede en de schoonheid van een leven beschermd door de oude goden van Griekenland, is als eene stem uit het verleden geworden: de taal van het heden spreekt de sceptische muze van Euripides.

De biografen — de stellers of verzamelaars der „*Vitae*," die wij in de handschriften van Euripides vinden bijeengegaard, melden ons, dat Euripides op den dag van den slag bij Salamis op dit eiland zelf geboren is. Wij erkennen, dat een dergelijk

samentreffen onmiddellijk de gedachte aan inventie bij ons wakker roept, te meer als de zucht tot woordafleiding op dien zelfden dag Hellanicus' geboorte stelt, omdat „op dien dag de Hellenen de Perzen overwonnen [1]), en de combinatiegeest ons voor oogen houdt, dat dus van de drie groote tragische meesters Aeschylus medestreed bij Salamis, Sophocles als jongeling na den slag aan rei-dans en triumfzang deel nam, en Euripides onder het gekletter der zegevierende wapenen het levenslicht zag. Toch zou ik het overdreven critisch achten dergelijke toevallen, alleen op grond van de toevalligheid onaannemelijk te verklaren, en wat tegen het verhaal is ingebracht komt mij niet overtuigend voor [2]).

Intusschen, het zij men moet gelooven, dat hier de sagenvormende fantasie der Helleensche en Alexandrijnsche geleerden aan den arbeid is geweest, hetzij wij hier aan een werkelijk feit mogen denken, het uur van Salamis was voor dezen dichter van groote beteekenis. Schonk het hem zelven al of niet het levenslicht, het was de morgenstond van die vrijheid, die in Athene kunsten en wetenschappen zoude voeren tot eene nooit gekende hoogte, en aan die *parrhesia* (die vrijheid van spreken) de geboorte gaf, welke het optreden van eenen man als Euripides alleen mogelijk maakte.

Maar al was het jaar 480 de morgenstond van een nieuwen tijd, voor het oogenblik waren daarvan slechts weinige teekenen zichtbaar. De Muze van Aeschylus beheerschte nog het tooneel [3]);

[1]) Ἑλλάνικος van Ἕλλην en νικᾶν: γεννηθῆναι δὲ (sc. Euripiden) τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ᾗ καὶ Ἑλλάνικον, ἐν ᾗ ἐνίκων τὴν περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχίαν οἱ Ἕλληνες. Vita I. Schol. in Eur. ed. E. Schwartz I. p. 2.

[2]) Aanteekening A.

[3]) Vijf jaren vóór den slag bij Salamis behaalde Aeschylus (indien de opgave van het Marmor Parium juist is) zijne eerste dramatische overwinning.

het geloof aan de oude Goden was nog ongeschokt: niets voorspelde, dat de tijd nabij was waarin de philosophische scepsis van Euripides zou wagen aan Aeschylus en Sophocles de zege te betwisten. Wanneer wij dan bedenken, hoe aanstaande die dagen waren, vragen wij met te meer verlangen, op welke wijze de toekomstige dichter-wijsgeer voor de taak, die hem wachtte, zich mag hebben voorbereid, welke jeugd is voorafgegaan aan dat leven van strijd en twijfel, dat zich in zijne drama's aan ons openbaart.

Wie in de anecdoten-verzamelingen, welke met den veel belovenden naam van „Levens" onze weetgierigheid prikkelen, maar niet voldoen, antwoord op deze vraag hoopt te vinden, zal zich, althans wat de eerste levensjaren van den dichter aangaat, teleurgesteld zien. De jeugd van beroemde mannen wordt in het algemeen door de schrijvers van den ouden tijd veel meer dan wij dat gewoon zijn te doen, stilzwijgend voorbij gegaan; hoeveel te meer moest dat bij Euripides geschieden, die zich ook in lateren leeftijd bleef kenmerken door afgezonderd leven en schuwe eenzaamheid! Werd daardoor zijne gansche levensgeschiedenis in duisternis gehuld, in de eerste plaats was dat met zijne jeugd het geval. Ook vinden wij zijne kinderjaren niet door legenden opgeluisterd, als die van Plato, wien in zijn slaap de bijen reeds honing op de lippen droegen; op hem is het

„non sine dis animosus infans"

niet toepasselijk. Geene herinnering aan blijde jongelingsjaren in 't volle licht van het openbare leven genoten had hij aan te wijzen, zooals Sophocles, die glanzend van de heilige olie zich had geschaard onder de reidansers ter eere van Salamis [1]); geen

[1]) Aanteekening B.

bewustzijn van vaderlandslievenden moed, schooner nog dan dichterroem, zou zijn mannelijken leeftijd kronen en hem woorden in den mond geven fier als de regels waarin Aeschylus van zich zelven zegt:

„Zie, van mijn man'lijken moed kan Marathon's vlakte getuigen,
En de langharige Pers: waarlijk hij heeft dien gevoeld" [1]):

bij onzen dichter niets van dat alles: de biografen verhalen ons slechts dat hij arm was, en van geringen stand. Zijn vader Mnesarchus, of Mnesarchides — want in dergelijke vormen wisselt in deze periode simplex en patronymicum dikwijls met elkaar — zijn vader zou een kramer zijn geweest en in Boeotië (zijn vaderland?) wegens schulden van zijne burgerrechten zijn ontzet [2]). Zijne moeder — maar welken lezer van Aristophanes moet de groentevrouw, het molslawijf, zooals de dichter haar liever noemt, nog worden voorgesteld? Wie kent Clito niet, de moeder, aan wie Euripides het volgens den comicus te danken heeft, dat hij alle kunst *verkervelt* en voor betere dingen zijnen hoorders allerlei *kool* verkoopt [3])? Wat nu deze afkomst aangaat, hoe goedlachs de Atheners ook geweest zijn, op wie deze in onze oogen weinig fijne scherts

[1]) *αἰχμὴν δ' ἐνδόκιμον Μαραθώνιον ἄλσος ἂν εἴποι*
καὶ βαθυχαιτήεις Μῆδος, ἐπιστάμενος.

Dit zijn de twee laatste regels van het vier-regelig grafschrift, dat Aeschylus voor zich zelven had gedicht.

[2]) Nicolaus Damascenus zegt (bij Stob. XLIV. 41) „*Βοιωτῶν ἔνιοι τοὺς χρέος οὐκ ἀποδιδόντας εἰς ἀγορὰν καθίσαι κελεύουσιν, εἶτα κόφινον ἐπιβάλλουσιν αὐτοῖς. ὃς δ' ἂν κοφινωθῇ ἄτιμος γίγνεται. δοκεῖ δὲ τοῦτο τεκτονθέναι καὶ ὁ Εὐριπίδου πατὴρ Βοιωτὸς ὢν τὸ γένος.*" — De *κόφινος* is eigenlijk een mand — wellicht hier ook de maat waarvan Strattis bij Pollux IV. 169 spreekt.

[3]) Verkervelen *διασκανδίσαι* (van *σκάνδιξ*) zie Ach. 478. Eqq. 19, Thesm. 456.

nooit hare uitwerking miste, er zal toch zeker wel eenige grond voor den spot hebben bestaan, anders ware die ook voor hen te zouteloos geweest, en tegenover de woorden van den blijspeldichter baat ons de apodictische verklaring van Philochorus (fr. 165, uit zijn boek over Euripides), dat des dichters moeder géén groentevrouw is geweest, al zeer weinig. Maar van meer belang is het, dat Euripides volgens de biografen als „wijnschenker" is opgetreden bij het koor van jongelingen, dat op den zevenden der maand Thargelion (Mei-Juni) den plechtigen reidans uitvoerde bij den tempel van den Delischen Apollo te Athene. Want die wijnschenkers waren jongelingen van edelen bloede, en die koren werden door de Atheensche phylen volgens het lot uit de knapen van hare eigene familiën samengesteld. Is dus Euripides *Oinochoos* geweest, dan weten wij niet slechts, dat hij zijne jeugd waarschijnlijk te Athene heeft doorgebracht, maar ook omtrent de Boeotische afstamming van zijnen vader beginnen wij een sterk vermoeden te krijgen, dat zij slechts een verzinsel is van een of ander Euripides-hater, 't zij op het tooneel, 't zij daar buiten, die de in zijne dagen zeer aan de orde zijnde taktiek had aangenomen, de echt-Atheensche afstamming van den dichter in twijfel te trekken [1]). Wij mogen dan in onzen dichter een kind van goeden huize zien, we mogen hem in andere kringen verkeerende denken dan die, welke een kramer en eene groenteverkoopster hem zouden hebben geopend, en wij begrijpen beter dan anders het geval zou zijn de voorkeur, die hij herhaaldelijk voor adel van geboorte aan den dag legt.

Intusschen zijn het niet enkel zulke verkleinende anecdoten, die de biografen ons aangaande den jongen Euripides

[1]) Aanteekening C.

mededeelen. Een enkele maal althans had de fantasie van het Grieksche volksgeloof ook de wieg van dezen dichter met den stralenkrans der goddelijke voorspelling omgeven. „Aan Mnesarchides," zoo lezen wij, „had het orakel verkondigd, dat zijn zoon in den wedstrijd den palm der overwinning zou wegdragen" [1]). Men zou er een bewijs van den kramers-aard van Mnesarchus in kunnen vinden, dat hij bij dat orakel aan niets anders dan gymnischen wedstrijd dacht, en zijnen zoon tot athleet deed opleiden. Voor ons echter ligt er iets pikants in de voorstelling, die de biograaf in zijn drogen kroniekstijl voor onze oogen roept: wij glimlachen half ongeloovig als wij den menschenschuwen denker, wien niets boven de eenzaamheid zijner boekenwereld ging, in zijn jongelingsleeftijd daar zien staan in het volle daglicht van een Atheensch gymnasium, zijne ledematen bloot gevende aan de gespierde vuisten van een geoefenden tegenstander. Maar onze verrassing klimt nog, als wij verder lezen: „En naar men zegt, heeft hij eens te Athene de overwinning behaald." Zullen wij den dichter dien enkelen palmtak laten vlechten in den anders niet te rijken krans zijner overwinningen? Wie de buste van Euripides aanziet, te Mantua bewaard [2]), dat ernstige, weemoedige gelaat, die als in pijnlijk nadenken gesloten lippen, dat bewolkte voorhoofd, die zal het met mij bezwaarlijk vinden, daar ook

---

[1]) De Cynische wijsgeer Oenomaus, die onder Hadrianus leefde en een boek over het orakel-bedrog (φωρὰ γοήτων) schreef, is zelfs in staat ons dat orakel mee te deelen:

Ἔσται σοι κοῦρος Μνησαρχίδη, ὅντινα πάντες
Λιθρωποι τίσουσι, καὶ ἐς κλέος ἐσθλὸν ὀρούσει,
καὶ στεφέων ἱερῶν γλυκερὴν χάριν ἀμφιβαλεῖται.

Oenom. bij Euseb. *praep. ev.* V. 33. Zie ook Gellius XV. 20, (wellicht uit Theopompus) en Vita I.

[2]) Zie BAUMEISTER *Denkmäler* pag. 156.

maar den kleinsten familietrek met een athleet te bespeuren. Maar — niet alle athleten openbaren zoo zeer het karakter hunner levenswijze in de uitdrukking van hun gelaat, als b. v. de trouwhartige athleten-type van Lysippus, die verpersoonlijking van gullen, niet al te diepzinnigen levenslust; en ik geef toe, dat het niet zou aangaan hier eene conclusie te trekken uit het voorkomen eener statue — al weten wij ook, dat zij de gelaatsuitdrukking juist weergaf van eenen man,

„die 't lachen verfoeit, en ook zelfs bij den wijn het schertsen nimmer verstaan heeft."
(Alex. Aetol. bij Gell. XV. 20).

Ik vrees inderdaad, dat men den samensteller der *Vita*, die deze athleten-anecdote, hetzij aan den niet over-critischen Theopompus, 't zij aan een anderen verzamelaar ontleende, te veel eer zou bewijzen indien men al te lang bij deze vraag stilstond. Wat mij aangaat, ik zou niet ongeneigd zijn aan te nemen, dat het gansche verhaal zijn oorsprong dankt aan de uitvoerigheid en den nadruk waarmede Euripides, o. a. in den Autolycus [1]) tegen de athletiek te velde trekt. Het zou mogelijk kunnen zijn, dat de nauwkeurigheid, waarmee hij de athletiek beschreef, hem in de oogen der levensverdichters tot een athleet heeft gemaakt. Wellicht is evenzoo een ander verhaal, door alle biografen opgenomen, dat hij ook schilder was geweest, (een der vitae voegt er zelfs bij dat er nog in lateren tijd schilderijen van hem te Megara te zien waren), slechts een gevolg van de opmerking, die voor iederen lezer van Euripides voor de hand lag, dat de kracht van dezen dichter lag in zijne plastische schildering [2]).

---

[1]) fr. 284, voor 't grootste deel navolging van Xenophanes.
[2]) Aanteekening D.

Maar hij moge dan schilder zijn geweest, of in zijne jeugd zich op de athletiek hebben toegelegd, één ding weten wij, dat geene opvoeding rijker aan leering, geen leven rijker aan indrukken kon zijn, dan de jeugd te Athene voor een gemoed zóó ontvankelijk als het zijne moet zijn geweest. Immers, met nooit geëvenaarde snelheid had Athene de wieken ontplooid. Wel is waar was de schoone gedachte van het panhellenisme, die bij Salamis en Plataeae de vereenigde Grieksche stammen tot bijna ongeloofelijke krachts-openbaring had gesterkt, eene hersenschim gebleken; wel moest ook het schoone werk van Cimon en Aristides, de Attische zeebond, die de zeestaten onder Athene als onder eene oudere zuster zou vereenigen, van dit oorspronkelijk karakter ontaarden, toen de stad van Pallas meer en meer hare bondgenooten tot onderdanen, en zich zelve tot vorstin begon te maken, maar in de stad zelve was het beginsel van vrijheid, weldra ook van gelijkheid en van volkssouvereiniteit, in steeds meerdere mate het denkbeeld geworden waarvoor men streed, het ideaal, dat tot vele groote daden bezielde. Den strijd tusschen twee richtingen: aan de eene zijde de oude aristocratie, die aan Sparta vasthield en in een krachtigen adel een bolwerk tegen heillooze nivelleering zocht, aan den anderen kant de opkomende democratie, die voor alle zonen van Attica gelijke rechten eischte, en in alle zonen van Attica gelijke krachten zocht: den kamp tusschen Cimon en den jongen Pericles kon Euripides als jongeling aanschouwen. Hij telde nog nauwelijks twintig jaar toen hij getuige was van den geweldigen strijd die aan den Areopagus zijne oppermacht ontnam. Tempel van Griekschen godsdienstzin en Atheensche gerechtigheid in de oogen van Cimon, onwettige teugel van de vrijheid, die het levensbeginsel van den staat was, in de opvatting van

Pericles en Ephialtes, bezweek de aloude instelling onder de mokerslagen der jonge democratie ondanks het welsprekend protest van Aeschylus, die in zijne Orestie te vergeefs nog eene poging deed om de eerwaardige rechtplaats in al de glorie der oude sage aan zijne burgers voor oogen te stellen [1]). Te vergeefs — al bleef de Areopagus als rechterlijk lichaam bestaan, de oude macht werd hem van dit oogenblik af ontnomen, en op tal van uit het volk gekozen commissiën overgebracht. En van dien tijd af bracht ieder jaar aan het volk van Athene meer macht, en meer gevoel van die macht: tegelijk met den dichter tot mannelijken leeftijd ontwikkeld stond straks de democratie pal in den strijd met eigen tegenstanders, en bood onverschrokken het hoofd aan den haat en de jaloezie der peloponnesische staten.

Dit alles heeft Euripides als jongeling kunnen zien opkomen, als man kunnen zien voortleven, en dat hij het gezien heeft, getuigt in zijne tragediën menig woord van vermaning aan zijn volk, menig woord ook van vijandschap tegen de benijders zijner stad.

Maar niet in de politiek alleen waren deze jaren aan verandering zoo rijk. Van het oogenblik af, waarop onder de leiding van Themistocles de stad, tot tweemalen toe door de Perzen verwoest, weer was opgebouwd, scheen voor de kunst als voor het staatkundig leven van Athene een nieuwe morgen te zijn aangebroken. Naast de haastig opgebouwde woningen waren reeds tijdens Themistocles met grootere zorg nieuwe tempels voor de goden opgericht. Welhaast zag de jonge stad zich door de vrijgevigheid van mannen als Cimon met tal van schoone gebouwen verrijkt: in het Noorden de

[1]) Zie E. Curtius *Griech. Gesch.* II. 160.

Akademia met haar schoone park, in het Westen de ruime zuilengangen langs de Agora, straks ten Noorden daarvan de bevallige Herakles-tempel (het zoogenaamde Theseion, waarschijnlijk van iets lateren tijd) en het door Polygnotus beschilderde Anakeion; en terwijl door Calamis en Myron de beeldhouwkunst zich begon te ontwikkelen tot eene volkomenheid, die geene vergelijking met Argivische of Aeginetische school meer te vreezen had, brak weldra (toen Pericles na Cimon's verbanning ten deele, en na diens dood geheel, het bestuur in zijne handen zag overgaan) de tijd aan, dat de naar Athene overgebrachte bondskas ook de hoogste eischen bevredigen kon, en aan den kunst-arbeid geen einde scheen te komen. Toen kroonde eene nimmer rustende kunstenaarsschare, door Phidias geleid, de burg van Athene met de werken harer hand, en bevolkte de stad met beelden van goden, die gaandeweg meer en meer het Olympische lichaam bevrijdende uit de knellende banden der hieratische traditie, zich aan het bewonderende volk openbaarden in eene stralende, maar zuiver menschelijke schoonheid.

Bracht echter die nieuwe kunst de Olympiërs nader tot het volk, er school voor den godsdienst in die nadering geen gering gevaar. Want terwijl de democratie niet slechts aan het volk als souverein grootere macht had verleend, maar ook in ieder van hare stem-uitbrengende, rechtsprekende en vonnissende burgers een steeds sterker uitgesproken gevoel van eigen waarde had opgewekt, kwam thans door de kunst deze menschwording der goden de klove nog kleiner maken, die goden en menschen scheidde.

Zonder twijfel bleven deze invloeden niet zonder beteekenis voor Euripides, al zocht hij ook geen deel te bemachtigen in het besturen van zijnen staat. Gewichtiger echter was voor

hem de groote ontwikkeling der Grieksche wijsbegeerte in deze dagen [1]). Deels te Athene zelf verkondigd, deels — wat met het toenemend verkeer sneller dan vroeger kon geschieden — van elders overgebracht, werden de stellingen der philosophen spoedig het eigendom van een zekeren kring van meer ontwikkelden. De leeringen der Eleaten, de duistere en poëtische voorstellingen van Heraclitus, de philosophie en cosmogonie van den dichterlijken Empedocles, wiens zangen volgens Lucretius

„vociferantur et exponunt praeclara reperta
ut vix humana videatur stirpe creatus."

en het meest van allen de fiere wijsbegeerte, die de Clazomeniër Anaxagoras gedurende dertig jaren te Athene onderwees; al die systemen, al die stellingen woelden dooreen in het brein der denkende Atheners.

Aan de eene zijde stonden de Eleaten geschaard, de felle strijders voor de eeuwige rust van het heelal. Had Xenophanes de eenheid van God, de eeuwige eenheid en onveranderlijkheid der wereld als geheel gepredikt, hij had de mogelijkheid toch niet uitgesloten, dat de veelheid van openbaringsvormen van het bestaande, die *wij* aanschouwen aan verandering was onderworpen. Maar Parmenides ging verder: hij ontkende de mogelijkheid, dat in de ééne eeuwige, onveranderlijke wereld eene veelheid van verschijnselen zou kunnen bestaan, hij verklaarde stoutweg alle indrukken onzer zintuigen, die ons veelheid en

[1]) Van eene ook maar eenigzins volledige schets der philosophische systemen van Parmenides, Zeno, Democritus enz. mag geene sprake zijn in dit vluchtig overzicht. Alleen de philosophen die meer onmiddellijk invloed op Euripides hebben geoefend, bespreek ik uitvoeriger in een volgend hoofdstuk.

verandering doen waarnemen voor bedrog, en verkondigde zonder eenige aarzeling dat buiten het „zijnde" (τὸ ὄν) niets bestaat of zelfs bestaan kan, en dat alleen het zijnde eeuwig is, ondeelbaar, oneindig, onbewegelijk.

Die wijsbegeerte, zonder twijfel in Athene reeds kort na hare geboorte bekend, kan ook voor Euripides niet verborgen zijn gebleven. Zelfs is het mogelijk, dat de dichter den Eleatischen meester zelven zijne duistere stellingen heeft hooren voordragen, indien er althans eenige historische waarheid ten grondslag ligt aan de voorstelling van Plato, die in zijnen „Parmenides" verhaalt, dat de Italische wijsgeer ongeveer op zijn vijf en zestigste jaar te Athene was gekomen, om met zijn jongeren vriend en leerling Zeno de panathenaeën bij te wonen, en dat toen Socrates hem ten huize van Pythodorus had bezocht. De gissing is misschien niet te gewaagd, dat juist bij gelegenheid van dit verblijf te Athene, Parmenides op de zelfde wijze als Plato ons dat in zijne verdichting voorstelt, met belangstellenden als Euripides over zijne wijsbegeerte heeft gesproken.

Evenwel heeft de leer der Eleaten aan Euripides nooit die belangstelling ingeboezemd, die hij voor hunne tegenstanders koesterde. Tegenover de Italische school namelijk, die een steeds grooteren nadruk had gelegd op de onbewegelijkheid en onveranderlijkheid van het bestaande, zoodat zelfs Zeno zich afzonderlijk er toe zette, om de ongerijmdheid van het geheele denkbeeld „beweging" aan te toonen — tegenover die profeten van de eeuwige rust traden Empedocles, Heraclitus en Anaxagoras op, elk op zijne wijze aantoonende, dat juist de beweging en de oneindige wisseling de voorwaarde is van alle bestaan. In hunne leeringen heeft onze dichter oneindig meer bevrediging gevonden, dan in de eleatische philosophie,

en de invloed van die drie wijsgeeren op zijne denkwijze en zijnen arbeid was overwegend. Empedocles en Heraclitus kende hij slechts bij geschrifte: het werk van den diepzinnigen Ephesiër bezat hij zelf in zijne bibliotheek. Dat hij dat boek aandachtig heeft gelezen zal ons later blijken; dat hij het op prijs stelde zien we uit de mededeeling van Diogenes Laertius, die verhaalt, dat hij het aan Socrates uitleende en er diens oordeel over vroeg. „Wat ik er van begrepen heb," zou deze hebben geantwoord, „is schoon, en — ik denk — ook wat ik niet begrepen heb," een antwoord dat van meer waardeering getuigt dan wij in den ironischen Socrates van Plato plegen te vinden [1]). Hoe dit zij, de anecdote zelve is ons welkom, als eene kenschetsing van den omgang tusschen Euripides en Socrates.

En wat den grooten Clazomenischen wijsgeer aangaat; weinige feiten uit het leven van Euripides zijn zóó bekend als de traditie, dat hij met Socrates en Pericles nederzat aan de voeten van Anaxagoras. Wij zullen later zien, hoeveel de dichter aan de wijsbegeerte van dezen meester had te danken, al zal ons die ervaring niet overreden om den biograaf geloof te schenken, die beweert, dat Euripides zich om geene andere reden aan de tragedie heeft gewijd, dan omdat hij daardoor in de gelegenheid zou zijn veiliger dan Anaxagoras dien strijd tegen de dwaalbegrippen zijns volks te strijden, dien de wijsgeer slechts heimelijk en in vertrouwden kring had kunnen voeren. Wie bedenkt, dat Anaxagoras volgens de meest waarschijnlijke berekening eerst in het jaar 456 zich te Athene heeft gevestigd en dat in hetzelfde jaar Euripides

---

[1]) Over Parmenides te Athene, en over Anaxagoras' komst aldaar zie men aanteekening E.

het eerst openlijk optrad (met zijne „Dochters van Pelias"), zal erkennen dat deze anecdote zich zelve vonnist, al blijft ze als een niet onjuiste kritiek op de zwakke zijde van Euripides' dichtkunst waarde behouden. Maar, was ook niet uitsluitend Anaxagoras Euripides' leermeester, voor een niet gering deel dankt deze aan hem den titel van „*philosophus scenicus*", dien lateren den dichter zoo gaarne geven, en de zelfde wijsgeer, die in Pericles de zaden heeft gelegd van eene wereldbeschouwing, welke op allerlei gebied in Athene's staatsleven leven en vooruitgang bracht, heeft door den tragicus geen minderen invloed op Griekenland's hoofdstad geoefend, dan door den staatsman.

Toen later bij het begin van den peloponnesischen oorlog de invloed van Pericles' tegenstanders Anaxagoras uit Athene verbande, bleef tusschen Archelaus, zijn opvolger, en Euripides eene nauwe betrekking bestaan, meer trouwens die van vrienden en geestverwanten, dan zooals een der biografen zegt, van leermeester en leerling [1]).

Minder nog dan Archelaus kan Socrates Euripides' leermeester heeten. Niet slechts was Socrates tien jaren jonger dan Euripides, maar de philosophie van Socrates en de wijsgeerige voorstellingen van den dichter komen slechts zeer in het algemeen met elkander overeen, in zooverre namelijk, als beiden in het streven naar zedelijke volmaking het hoofddoel van alle menschelijke nadenken hebben gezocht. Deze overeenkomst echter — er bestaat geen voldoende reden om dat te betwijfelen — schijnt tusschen Socrates en Euripides eene vriendschapsbetrekking te hebben doen ontstaan, die evenzeer door zijne biografen als door de comici van des

[1]) Aanteekening F.

dichters eigen tijd zorgvuldig is herdacht. Aelianus verhaalt, dat Socrates, overigens geen vriend van het theater, nooit ontbrak, wanneer Euripides een nieuw stuk deed opvoeren [1]), en ook de comici hebben gaarne van deze verhouding partij getrokken. Teleclides doet het voorkomen alsof Socrates de behulpzame hand bood bij het vervaardigen van Euripides' drama's, ja fingeert zelfs een nieuw drama van Euripides, de „Phrygiers," waar — zooals hij met eene even gezochte als onvertaalbare woordspeling zegt: Socrates „het brandhout heeft ondergeschoven," (*τά φρύγανα ὑποτίθησιν*). In een ander fragment, 't zij van Aristophanes, het zij — wat waarschijnlijker is — ook van Teleclides, heeten Euripides' stukken *σωκρατόγομφοι*, „met Socratische klampen in elkaar gehamerd." Maar niemand was zoo onvermoeid in het aan de kaak stellen van de richting, die Socrates en Euripides met elkander vereenigde, als Aristophanes. In de oorspronkelijke bewerking van zijne „Wolken," waarvan wij thans nog slechts een uit de eerste en tweede bewerking saamgevoegde editie bezitten, werd Euripides als de ijverigste van Socrates leerlingen, en diens medearbeider in het bederven van Athene's jeugd geteekend. „Hunne gemeenschap," zegt Bernhardy, (G. L. II. 2. 405), „is de grondgedachte waarop het geheele gebouw van de Nubes rust: in die comedie is even kunstvaardig als geestig uit deze twee individuen (Socrates den praktischen leeraar, en Euripides den vertegenwoordiger van dogma en bespiegeling) een beeld gevormd van de

---

[1]) *Ὁ δὲ Σωκράτης σπάνιον μὲν ἐπεφοίτα τοῖς θεάτροις, ἔνιοτε δὲ Εὐριπίδης ὁ τῆς τραγῳδίας ποιητὴς ἠγωνίζετο καινοῖς τραγῳδοῖς τότε γε ἀφικνεῖτο.... ἔχαιρε γὰρ τῷ ἀνδρὶ* etc. (Aelian. V. H. II. 13). — Het verhaal bij Diog. Laert. II. 5. 16, berust zonder twijfel op een verkeerd citaat of eene andere vergissing van Diogenes.

schijnwijsheid in haren gevaarlijksten vorm." Ja in de Ranae, na Euripides' dood opgevoerd, waarschuwt Aristophanes nog tegen het gevaar, van „in ijdel gezwets met Socrates neder te zitten, en zoo de tragische kunst voor goed te verzaken" [1]).

Zoo was dan, toen Euripides den mannelijken leeftijd had bereikt, meer en meer de wijsbegeerte eigendom geworden van het ontwikkelde deel des Atheenschen volks. Maar eene andere, den godsdienst nog gevaarlijker richting begon te Athene wortel te schieten, toen weldra de Sophisten daar openlijk optraden. Hier moeten wij in de eerste plaats Protagoras van Abdera noemen, waarschijnlijk omstreeks 480 geboren, den eerste, die zich openlijk sophist noemde, en betaling voor zijne lessen vroeg. Zoodra hij uit zijn vaderland overgekomen was naar Hellas en zijne rondwandeling door de Grieksche steden had begonnen, volgde hem, waar hij ook ging, door den tooverklank zijner rede verlokt, eene gansche schare van jongelingen, zóó als de dieren eens den zanger Orpheus hadden gevolgd. Te Athene vertoonde hij zich waarschijnlijk niet lang vóór den peloponnesischen oorlog, en, mogen wij de traditie gelooven, dan was het ten huize van Euripides zelven, dat hij zijne beruchte rede over de goden heeft voorgelezen, die aldus begon: „Aangaande de goden kan ik niets weten, noch dat zij bestaan, noch dat zij niet bestaan. Veel toch maakt hier het weten onmogelijk, vooreerst de duisterheid der zaak zelve, dan ook de kortheid des levens" [2]). Het baatte weinig of

[1]) Ranae 1491. *χαίρειν οὖν μὴ Σωκράτει*
παρακαθήμενον καλεῖν
ἀποβαλόντα μουσικήν etc.

Vgl. aanteekening G.

[2]) Diog. Laert. IX. 5. 1. *Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, εἴθ' ὡς εἰσὶν, εἴθ' ὡς οὐκ εἰσίν, πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Vgl. Eur. *Aut. fr.* 29.

deze uitspraak den Abderiet als atheïst uit Athene deed verbannen; in een tijd van zoo groote beroering aller gemoederen, toen aan de eene zijde politieke hartstochten den invloed van den godsdienst verzwakten, en aan den anderen kant wijsgeerige leeringen, onderling zoo tegenstrijdig mogelijk, het verstand van velen verbijsterden, kon de gevaarlijke werking van eene negatie der goden op dergelijke gronden misschien nog voor korten tijd door de verwijdering van den sophist worden voorkomen, maar eene andere — minder openlijk den godsdienst vonnissende — uitspraak van Protagoras miste hare uitwerking niet. Het was de verklaring, dat alles *zoo* is als het den mensch toeschijnt: dat de mensch de maatstaf is van al het bestaande, *hoe* het bestaat, en van al het niet bestaande hoe het niet bestaat [1]). Hoe gretig werd door het volk van Athene, waar onder den invloed der snel wisselende lotgevallen van den peloponnesischen oorlog, het scepticisme allengs eene mode werd, deze stelling van Protagoras ook op ethisch gebied toegepast! Hoe dankbaar moest door velen eene bewering worden aanvaard, die, van al te inspannend nadenken vrijstellende, toch geenszins hun eigen roem van wijsheid verkleinde, daar immers Protagoras omtrent de oude philosophen had verklaard, dat zij een ijdel werk hadden gedaan, juist omdat een wetenschappelijk erkennen van de waarheid eenvoudig onmogelijk was!

Niet minder welkom dan Protagoras aan de Atheners was geweest, was Gorgias, die het eerst in 427 als gezant van

---

[1]) Diog. Laert. l.l. *Πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους* (de kunstige wijze waarop Euripides deze leer in zijne drama's heeft toegepast, heeft tot menig onbillijk vonnis over E. zelf aanleiding gegeven)..... *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*

Leontini Athene bezocht, en later herhaaldelijk terugkeerde. Het was niet zoo zeer zijne verdediging der scepsis op wijsgeerige gronden, die de Atheners bekoorde, als zijn resultaat: het ontkennen van de bestaanbaarheid eener objectieve waarheid. En meer nog trok hen zijne schitterende welsprekendheid aan; dezelfde welsprekendheid, die bij zijn eerste komst te Athene, toen hij de belangen der hulp vragende Siciliërs kwam bepleiten, wellicht de zaden heeft uitgeworpen, waaruit het verlangen van gansch Athene naar de heerschappij op Sicilië werd geboren ten verderve van de stad, ten vloek voor het volk. Bloemrijk en vernuftig, zou die rhetoriek nergens machtiger en tevens schadelijker blijken dan in de volksvergadering en in de rechtzaal van Athene's zoo licht bewogen democratie.

Het ware onbillijk alleen op de schaduwzijden dezer welsprekendheid te wijzen. Niemand toch kan beter dan Euripides ons leeren, hoe men, allerminst blind voor de groote gevaren, die zij bracht, die kunst ook tot een krachtig middel maken kon ter uiting van de edelste aandoeningen. Geen lezer van zijne drama's zal blind zijn voor het valsch vernuft, waarmee de sophistische rhetoriek soms het treurspel van onzen dichter opsmukt, maar toch zal ieder billijk beoordeelaar erkennen, dat de redeneertrant der sophisten en hunne wijze van argumenteeren bij Euripides meer middel dan doel zijn geweest. Middel voor zijne helden om de schuld van eigen hartstocht onder schoon klinkende redeneeringen — voor zich zelf, maar niet voor de hoorders — te verbergen, en tegelijk middel voor den dichter, om met de veelzijdigheid der sophistische debatteerkunst ook in ernst het voor en tegen eener zaak te bepleiten. Hierbij komt nog iets. De groote beteekenis, die de sophisten aan het *woord* (soms ten nadeele der *gedachte*) hechtten, deed hen, meer dan men te voren gewoon was geweest,

afleiding en juiste beteekenis der woorden opsporen. Het was Prodicus (ons voornamelijk bekend door zijne legende van Hercules op den kruisweg), die onder de sophisten de taak op zich nam, om de beteekenis der woorden en hunne geschiktheid tot uitdrukking van een of ander denkbeeld na te vorschen, en die zich placht te beroemen dat hij op die wijze door fijne distinctie en nauwkeurig wegen der woorden en begrippen het juiste midden had gevonden tusschen duister korten en afmattend breedvoerigen redeneertrant. Dat hij hierbij in Euripides een ijverig leerling heeft gevonden, bewijst menige bladzijde in des dicthers werken. Maar hoe sterk deze ook den invloed der sophisten gevoelde, nooit mag hem worden ten laste gelegd, dat hij blind voor de gevaren, die hunne spitsvondige schijnargumenten verborgen, om hunnentwil de resultaten van een ernstiger philosophie zou hebben verloochend. [1])

De beschouwing dezer verschillende stroomingen in het geestelijk leven van Athene, gedurende de tweede helft der vijfde eeuw, heeft ons tot ver in den mannelijken leeftijd van Euripides gebracht, zonder dat wij eenige bijzonderheden van des dichters persoonlijk leven vernamen. Hebben dan waarlijk de biografen zoo weinig dienaangaande verhaald? — Wie met mij de Vitae inziet, zal mij toegeven, dat hetgeen zij ons bieden even weinig als onbelangrijk is.

Ik zal dan ook niet wagen den lezer de vraag voor te leggen, of de Vitae waarheid berichten, als zij beweren, dat de losbandigheid van Euripides' vrouw Choirile hem den *Hippolytus* in de pen gaf. Evenmin wensch ik te onderzoeken, in hoeverre het waar is, dat des dichters vriend, de tooneelspeler Cephisophon, ook nog op andere wijze dan op het tooneel

---

[1]) Aanteekening H.

trouw medespeler was in Euripides' liefdedrama's. Of in verband hiermede de losbandigheid zijner tweede vrouw de aanleiding tot zijn later vertrek naar Macedonië is geweest, ik weet het niet; en eindelijk of Melito zijn eerste, dan wel zijne tweede vrouw was, ik waag het niet daaromtrent uitspraak te doen. 't Gemakkelijkste zou het zeker zijn met Gellius te beweren, dat hij de beide vrouwen te gelijk heeft gehad, indien wij niet wisten dat de bigamie ten tijde van Euripides in Athene niet was veroorloofd. Evenzeer zou het een expediënt wezen, te berusten in de uitspraak van Willamowitz-Möllendorff, die volhoudt dat Choirile eene fictie is; mits hij ons daarvoor een ander bewijs leverde dan dit, dat de naam Choirile zoozeer de kleur der verdichting draagt [1]). Veel aandacht te vragen voor questies van dezen aard is niet raadzaam, want in ieder geval staan we hier op gevaarlijken grond. Hier hebben wij een terrein betreden waar slechts de comediedichter ons voorlicht. Inderdaad: zoo lang wij den spottenden klank zijner eigene stem hooren, zal hij ons niet misleiden; wat hij ons verhaalt nemen wij aan, zooals het op de Dionysiën past: glimlachende om de inventie leggen we de schertsend uitgesproken bewering ter zijde. Maar komt de scherts tot ons vermomd onder het proza van den kroniek-schrijver en ingeleid door een deftig „Men verhaalt," dan neemt zij den schijn aan van eene ernstige historische aanteekening en zij wordt

[1] Willam.-Möll. Anal. Eur. p. 148 noot. „Χοιρίλη, cf. Philochor. in Schol. ad Eur. Hec. vs. 3. *Φιλόχορος μὲν γὰρ ἐν τῷ περὶ τραγῳδιῶν συγγράμματι Χοιρίλην αὐτὴν φησι καλεῖσθαι· ἔστι δὲ διὰ τὸ ποικίλαιδα γεγενῆσθαι*" etc. Vooreerst is het m. i. duidelijk, dat de woorden na ἔστι niet meer van Philochorus zijn, en verder zou men dit scholion even goed kunnen aanhalen voor het bestaan van Choerile als eigennaam, waar trouwens de mannelijke vorm bewijs genoeg voor is. Dat een naam geschikt tot schertsende woordspeling is bewijst niet, dat hij verdicht moet zijn.

gevaarlijker. Zoo schrijft een der biografen in goeden ernst op, dat de vrouwen van Athene, verwoed over al den smaad waarmede de „Misogyn" haar placht te overladen, eenmaal het plan hebben opgevat om hem in zijne grot op Salamis, waar hij liever dan ergens elders te vertoeven placht, te overvallen en te dooden. Is het niet of de dochters der Ciconiërs voor ons staan, de verbitterde wreeksters van Orpheus' vrouwenhaat, hooren wij de Atheensche Maenade het hare zuster uit Thracië niet reeds naroepen?

„En" ait, „en hic est nostri contemptor," et hastam
Vatis Apollinei vocalia misit in ora.

(Ovid. Met. X.)

Wij zouden bijkans twijfelen, of zulke feiten geheel en al fictie zonder éénigen grond zouden kunnen zijn, had niet het toeval ons juist de comedie van Aristophanes bewaard, de Thesmophoriazusae, waaraan dit geheele „feit" is ontleend. Men herleze die geestige scène en sla dan onzen biograaf weer op, dan zal men een juist denkbeeld van de waarde dezer *vitae* krijgen. Want niet slechts de vermakelijke scherts van Aristophanes wordt ons als loutere geschiedenis aangeboden, de historicus weet nog meer dan de blijspeldichter: „Hoewel nu de vrouwen besloten hadden hem te dooden, spaarden zij hem om de wille van de Muzen, maar niet dan nadat hij plechtiglijk had beloofd in 't vervolg niet meer op haar te schimpen. Daarom zegt hij dan ook in zijne Melanippe in boeien:

„Vergeefs, o mannen, richt uw smaad op vrouwen steeds
Zijn stompe pijlen: ijdel spreekt gij kwaad van haar.
Voorwaar, ik zeg u: beter is de vrouw dan gij"" [1]).

[1]) Mel. fr. 501. *μάτην ἄρ' ἐς γυναῖκας ἐξ ἀνδρῶν ψόγος*
ψάλλει κενὸν τόξευμα, καὶ κακῶς λέγει·
αἱ δ' εἰσ' ἀμείνους ἀρόενων, ἐγὼ λέγω.

Op dezen vruchtbaren bodem baart de eene anecdote de andere, en zoo staat weldra Euripides voor ons gebrandmerkt als „de Vrouwenhater" van zijn tijd, omdat het aldus aan Aristophanes heeft behaagd. En dezen spotter zijn wij spoedig geneigd alles te vergeven, ook als hij lachende onwaarheid spreekt; maar wanneer we dan een sprookjesverteller als Hieronymus van Rhodus, dien Cicero nog wel een „*doctum hominem et suavem*" noemt, zelfs aan Sophocles een laffen spot in den mond hooren leggen, wanneer wij door hem worden belezen om te gelooven dat de even kiesche als smaakvolle dichter der Antigone op de bewering, dat Euripides een misogyn was, zou hebben geantwoord: „Ja, in zijne tragediën — maar op de *kline* allerminst!" [1]) dan begint ons de lust te begeven om nog veel over dien vrouwenhaat te lezen, en wij vestigen liever het oog op de tragediën van den dichter zelf, die met al zijne tekortkomingen (en op 't gebied der kunst zijn die vele) toch diep was doorgedrongen in de verborgen hoeken van het gemoed der vrouw, die welsprekender dan ooit te voren was geschied de kracht harer liefde had geschilderd en de rechten, waarop zij mocht aanspraak maken, had verdedigd. Vragen wij dus ook niet meer, met welk recht men van eene verkeerde verhouding tusschen Euripides en den tooneelspeler Cephisophon sprak; evenmin of later de dichter werkelijk den dood heeft gevonden op weg naar eene heimelijke bijeenkomst met de vrouw van een zekeren Nicodicus. Teleurgesteld over het feit dat onder dien stroom van anecdotes zoo weinig is, dat niet aan de kwaadsprekende verdichting der comici zijn oorsprong dankt, keeren wij ons van de Vitae af. Slechts één ding is ons uit al deze verhalen duidelijk

[1]) Aanteekening I.

geworden; het is dit, dat de nadenkende, het openbare leven schuwende dichter de eenzaamheid boven alles lief had. „Op Salamis," zoo lezen wij, „had hij zich eene grot ingericht met uitzicht op de zee; daar vertoefde hij gaarne, het gewoel van de stad ontwijkende. Vandaar dat hij zoo dikwijls aan de zee zijne beelden ontleent." Voor zulke geloofwaardige mededeelingen [1]), gaven wij vele anecdotes gaarne prijs; dat hij van zijne ouders grond op Salamis had geërfd, is verre van onwaarschijnlijk, en zijn vertoef aldaar teekent ons den weemoedigen peinzer. Daar wijdde hij zich aan zijne studiën, zich verre houdende van het politieke leven. Want geene enkele staatsbetrekking heeft hij bekleed, en al blijkt ook uit vele zijner schilderingen van volksmacht en ochlocratie, uit zijne voorstelling van het ideaal eener gematigd democratische staatsregeling [2]), dat hij uit de verte een scherpen blik bleef vestigen op het staats-tooneel, nergens vinden wij eenig bewijs, dat hij aan wetgeving of debat ooit werkzaam aandeel heeft genomen, anders dan door toespelingen en wenken in zijne drama's.

Die drama's, eerst in latere jaren, vooral pas na den dood des dichters tot hoogere populariteit gestegen, hebben Euripides bij zijn leven slechts enkele malen de overwinning verzekerd. Voor een deel was zeker zijn teruggetrokken leven, ongunstig afstekende bij de houding van Sophocles, hieraan schuld, maar voor een grooter deel lag de oorzaak in zijn arbeid zelven. Hoe hoog wij in vele opzichten — in menschenkennis, in gevoel voor hartstocht, in fijnheid van teekening, Euripides

[1]) Deze danken wij aan Philochorus (zie Gellius XV. 20). Over Euripides' eigendom op Salamis zie men Mendelsohn in *Act. Soc. Lips.* II. (1872) pag. 178, vooral noot 4.

[2]) Zie o. a. Suppl. 240. Aeol. fr. 21. Erechth. fr. 364. cf. Valck. *diatr.* 423.

ook mogen stellen, wij kunnen toch (voor zooverre althans het geringe aantal der overgebleven stukken — 18 slechts van 92 — ons bevoegdheid tot een oordeel geeft) aan het Atheensche volk nauwelijks euvel duiden, dat het, terwijl nog een Sophocles in hun midden leefde en dichtte, Euripides niet meer dan vijf malen den zegekrans heeft waardig geoordeeld. Te wankel waren zijne schreden op den nieuwen weg: aardsche rampen en aardsche hartstochten in menschelijke woorden weergevende, stak zijn taal te sterk af bij de zware, gigantische tonen van Aeschylus en bij de zuivere zilveren stem der Muze van Sophocles. Het was een nieuwe weg, dien hij betrad, en dat die weg de tragische muze kon voeren tot scheppingen van zuivere schoonheid, gevoelde hij zelf en bewees het niet zelden, maar den ommekeer in de dramatische kunst, dien hij te weeg bracht, en die hem Vader van het nieuwe drama deed wodren, kon zijn eigen volk, althans in den eersten tijd, niet dan met smart aanschouwen. En ook wij nog kunnen alleen dan zonder hardheid over zijn werk oordeelen als wij, de afdaling der Muze uit de hoogten van den Olympus aanvaardende als eene onafwijsbare historische noodzaak, onzen dichter niet vonnissen door eene vergelijking met Sophocles en Aeschylus. Eerst dan, wanneer wij hem van zijne groote voorgangers scheiden, erkennen wij zijne kracht: de psychologische waarheid zijner karakterteekening; wij gevoelen de spanning, waarin de dramatische gang zijner voorstelling ons houdt en bewonderen het pathos dat zijne helden bezielt, benevens de juistheid en den kleurenrijkdom zijner plastische schildering.

Het oudste stuk, dat ons van de hand van Euripides bewaard bleef, is de Alcestis, die hij op zijn twee en veertigste jaar schreef. Wat vóór dien tijd is opgevoerd, is verloren; zelfs vinden wij onder de fragmenten, uitgenomen de Peliades van

het jaar 456, geen enkele aanwijzing, die ons recht geeft tot eenige conclusie omtrent de richting van den dichter in de eerste jaren zijner werkzaamheid. Wat de latere stukken aangaat, kan het vaststellen der datums waarop zij waarschijnlijk opgevoerd zijn, hoe belangrijk ook op zich zelf, voor ons op dit oogenblik slechts van ondergeschikte beteekenis worden gerekend, omdat van eene trapsgewijze geregelde ontwikkeling van des dichters theologische voorstellingen in zijne drama's geen sprake kan zijn bij de sceptische en wisselzieke wijze van denken, die Euripides eigen was [1]). Maar terwijl ik de beschouwing van des dichters theologische en philosophische richting tot de volgende hoofdstukken bewaar, wil ik er reeds thans op wijzen, dat veel meer dan voor zijne voorgangers de tragedie voor dezen dichter psychologische studie was geworden: de wereld rondom hem, en de wereld der ziel, beiden vinden in hem een ernstigen, nadenkenden beschouwer. Euripides is in de eerste plaats wijsgeer, en slechts daarna kunstenaar: steunende op de grondslagen eener physische philosophie overdenkt hij de verschijnselen, die hem op zielkundig terrein treffen, en tracht die verschijnselen in overeenstemming met de wijsbegeerte zijner leermeesters te verklaren. En wanneer hij straks de resultaten van dat nadenken op het tooneel brengt, dan schenkt hij ons niet de scheppingen eener fantasie, die door de afbeelding van eene ideale wereld de bestaande tracht te verbeteren; maar slechts ten halve zijne schildering hullend in het kleed der onvermijdelijke verdichting, teekent hij ons de wereld, die hij om zich ziet, met al hare kwalen, haar tegenstrijdigheden, hare hartstochten, en schrijft in de taal des drama's de ziekte-geschiedenis der menschelijke ziel.

---

[1]) Over de chronologie van Euripides' drama's zie men aanteekening J.

Er behoeft nauwelijks afzonderlijk op gewezen te worden, hoe de kunst zelve onder zulke proefnemingen om de tragedie tot een psychologische diatribe te vervormen, moest lijden. Reeds Sophocles heeft dat begrepen; ik kan althans moeilijk gelooven, dat er iets anders dan afkeuring van die richting zou hebben gelegen in zijne bekende uitspraak, „dat Euripides de menschen schilderde, zooals zij waren, doch hij zooals ze moesten zijn." Inderdaad, vele drama's van Euripides doen ons eer den voorganger van Menander dan den erfgenaam der tragische kunst van Aeschylus erkennen; maar voor een deel althans wordt ons de tekortkoming van den dramatischen dichter vergoed door den rijkdom van gedachten, die hij opwekt, en door de onvermoeide veelzijdigheid, waarmede hij de vragen, welke hij zich op ethisch gebied stelt, telkens op nieuw behandelt. In dat opzicht ten minste is Gruppe's oordeel (bitter in zijne oppositie tegen overdreven lof) zonder twijfel onbillijk, als hij (*Ariadne* p. 365) verklaart: „dat slechts in die tijden, toen een weinigjen rhetorica voldoende was om gebrek aan innerlijk begrip van kunstige compositie te verbloemen, Euripides, een zeer groot, ja de grootste dichter was," en dat verder „geen te diepe gedachten zich verschuilen achter zijne gladde sententiën."

Want al mogen wij op deze plaats ons niet verdiepen in de analyse van Euripides' overgebleven drama's, wij kunnen ook zonder uitvoerige ontleding er op wijzen, dat de arbeid van den dichter, die voor het eerst het treurspel tot het geopend boek der menschelijke hartstochten heeft gemaakt, niet ten eenenmale de Muze van Hellas onwaardig was. Hoe scherp ook het verwijt van Aristophanes klinke, dat deze dichter aan Athene's volk echtbreuk en bloedschande heeft geleerd, voor onze oogen worden de brandende letters van

dien smaad weggevaagd, zoodra Phaedra ten tooneele treedt, en ons getuigen maakt van haren strijd. Wij zullen het niet meer wagen het werk van eenen dichter zinledig te noemen, die met zóó grooten ernst den machtigen hartstocht der liefde heeft bestudeerd. In de Alcestis is het de trouwe liefde van de jonge echtgenoote voor haren onwaardigen man, eene liefde edeler en hooger van opvatting, dan wel bij de meeste Atheners van Euripides' tijd zal geleefd hebben, in de Cressae, ten zelfden jare opgevoerd, de verbastering van den edelen hartstocht tot lichtzinnigheid: onkuische begeerte ten vloek geworden voor een gansch geslacht. Antigone (hoezeer zij onze sympathie verliest, en onzen eerbied verdooft, wanneer wij haar door de allerongelukkigste vinding van den dichter niet zien sterven maar zien huwen met Haemon, terwijl zelfs de voorspelling van zegen op hun echt niet achterwege blijft) [1], — Antigone had de zusterliefde vertegenwoordigd: weldra werd in Medea de hartstocht der bedrogen echtgenoote, en de strijd der wraak uit verzaakte liefde in de beurtelings siddering en deernis wekkende moeder op onovertroffen wijze geschilderd. Waarlijk, den dichter, die drie gestalten heeft geschapen als Alcestis, Phaedra en Medea, kan men noch psychologische diepte, noch tragisch kunstgevoel ontzeggen.

Tot de periode der laatstgenoemde tragediën behoort ook de Andromache. Wekt de schildering der moederliefde in dit drama onze sympathie, toch kunnen wij, bij alle deernis voor het lot der ongelukkige vorstin, het Hector's gade ternauwernood

---

[1]) Aristoph. Gramm. in Arg. ad Soph. Ant.: *κεῖται ἡ μυθοποιία καὶ παρὰ Εὐριπίδῃ ἐν Ἀντιγόνῃ, πλὴν ἐκεῖ φωραθεῖσα μετὰ τοῦ Αἵμονος δίδοται πρὸς γάμον κοινωνίαν καὶ τίκτει τὸν Μαίονα.* Men moet Hartung heeten om dezen *exitus* onder een verwijt wegens plichtverzuim aan den Haemon van Sophocles te verdedigen. (*Eur. rest.* I. 429).

vergeven, dat zij Troje's beschermer en Astyanax voor Neoptolemus vergeet. Te zeer is deze Andromache vervallen van hare Homerische grootheid; te ver staat ook als geheel dit treurspel beneden de eischen, die Sophocles en Aeschylus aan hunne drama's hadden gesteld. Maar een nieuw tijdperk was aangebroken, toen de dichter omstreeks 428 zijne Heracliden ten tooneele bracht. In dit drama hooren wij den klank der krijgstrompet, de stem van het patriotisme. De afstammelingen van Heracles tegen de aanslagen van den peloponnesischen heerscher beschermd door koning Demophon: dat onderwerp bezielt Euripides tot de verheerlijking van Athene, als schuts der bedrukten, en krachtige strijderes tegen peloponnesischen overmoed. Hier staat de dichter op een geheel nieuw standpunt. In dit tooneelstuk, zoowel als in de verloren drama's Theseus en Erechtheus, schiep Euripides het politieke drama. Daar wijst hij de Atheners op hun roemrijk verleden, put uit de historie der groote stad het „*noblesse oblige*" en voor het oogenblik philosophische mijmering en scepsis ter zijde stellende, schetst hij hun de idealen eener staatkunde, die aan gematigdheid en vrijheidsliefde eerbied voor den godsdienst der vaderen paart. In hoeverre het hem met die laatste vermaning ernst kan zijn geweest, onderzoeken wij later; dat in deze jaren ook andere gedachten dan die, welke het veel bewogen politieke leven van den peloponnesischen oorlog verwekte, hem bezig hielden blijkt uit de lijst zijner stukken. Ik noem slechts den Bellerophontes, de tragedie van den twijfelaar, en de Hecuba, die een oorlogsverklaring aan de goden zijns volks moest worden in de oogen van iederen ernstigen toeschouwer, bij de vraag of Zeus al deze rampen — het offer der edele Polyxena, den dood van Polydorus, de verwoesting der stad, bittere slavernij — al dit kwaad op de schouders

van ééne rampzalige kon leggen en dan nog de Rechtvaardige heeten. Wij vinden in deze periode van Euripides' leven, trouwens ook in andere tragediën, een vrijmoediger optreden in polemische richting, een meer openlijk uitspreken van de bezwaren zijner philosophie tegen den godsdienst, dat wellicht door den voortgang der ochlocratische staatkunde van zijne stad in dit tweede tijdperk van den oorlog nog werd bevorderd. Want ofschoon de „Smeekelingen," (in welk drama, omstreeks 420 ten tooneele gebracht, Euripides ons Theseus' strijd voor de begrafenis der vóór Thebe gevallen helden schildert) naast de vaderlandsliefde ook weder den godsdienst prediken, de voorstellingen in de Troades van 415, in den Hercules furens, de Io en de Electra waren niet bestemd om het geloof, althans den overgeleverden vorm van het godsdienstig geloof te verdedigen. Maar ook in zijne opvatting van de dramatische kunst vinden wij den dichter in dezen tijd veranderd. Wij zien hem tastende zoeken naar een nieuwen weg, wij zien in den Cresphontes reeds, die vóór 424 op het tooneel kwam [1]), het romantische drama zich ontwikkelen, dat we in de Io duidelijker erkennen, wij zien in Electra en Orestes de bekende sagen behandeld op eene wijze, die aan de oude tragische kunst openlijk den oorlog verklaart. Doch al handhaaft na vele mislukte pogingen, eindelijk in de Iphigenia in Tauris, die nieuwe kunst waardiglijk hare plaats naast de hoogere tragedie, toch konden de enkele meest op zich zelf staande schoonheden der overige drama's van dezen nieuwen stijl, fijn geteekende gestalten als Polyxena in de Hecuba, Io, de jonge priester, in het drama van dien naam, Iocaste

[1]) Over de Mérope van Voltaire in verband met Euripides' Cresphontes handelt Lessing uitvoerig (Hamb. Dramat. voornamelijk 40ste en volgende stukken).

eindelijk in de Phoenissae den dichter niet die populariteit verschaffen, die hij van zijne nieuwe richting had gehoopt. Niet veelvuldiger vielen hem de kransen ten deel, niet minder bijtend werd de spot van den onvermoeiden Aristophanes. Eindelijk werd Euripides den strijd moede. Hetzij teleurstelling hem dreef, hetzij huiselijk verdriet: op meer dan zeventigjarigen leeftijd besloot hij Athene te verlaten. Het was waarschijnlijk in het jaar 408, gedurende de laatste en hachelijkste periode van den strijd met Sparta, dat Euripides gehoor gaf aan de verlokkende roepstem van koning Archelaus. De schoone aanbiedingen van den Macedonischen vorst hadden, helaas, meer invloed op onzen dichter, dan op Sophocles of Socrates: na een kort verblijf te Magnesia begaf hij zich naar het nieuwe hof te Pella. Had de vorst, die daar troonde, zich den weg tot Perdiccas' zetel, waarop hij, de bastaard, geene aanspraak kon doen gelden, door moord gebaand: toen eenmaal Alcetas (Perdiccas' broeder) en diens zoon in de dronkenschap van een feestmaal waren omgebracht, en ook de wettige zoon van den overleden koning was uit den weg geruimd, trachtte de nieuwe heerscher, door velerlei weldaden, de wijze waarop hij koning was geworden, te doen vergeten. Steden werden gebouwd, wegen aangelegd, Olympische feesten met muzische wedstrijden kwamen den barbaarschen geest des volks verzachten.

Toen nu Archelaus, zelf in weelde tronende, en begeerig allen rijkelijk te beloonen, die bereid waren priesterdienst te doen bij zijne nieuw gewijde altaren, dichters, kunstenaars en wijzen van Griekenland tot zich riep, noodigde hij niet allen te vergeefs. Mocht Socrates twijfelen aan de bestaanbaarheid van werkelijk geluk aan het hof van eenen zoodanigen koning, Euripides ging en met hem gingen Choirilus, de epos-dichter, Zeuxis de schilder, en Agathon zijn vriend. Wij

zouden aarzelen dezen dichter bij dezen Koning met Hartung te schetsen als Goethe aan het hof van Weimar; maar in al de „Levens" is de overlevering eensluidend, dat de jaren bij Archelaus doorgebracht vol glorie waren voor den ouden dichter der democratie. Hij wijdde aan zijnen beschermer eene tragedie, „Archelaus," ter verheerlijking van het huis der Temeniden. Ook zijne Bacchen en de Iphigenia in Aulis (ons in zeer fragmentarischen toestand nagelaten) zijn van dienzelfden tijd. Doch dit tijdperk van roem duurde slechts kort. Reeds in 407 of 6, korten tijd vóór Sophocles, stierf hij, volgens de legende verscheurd door jachthonden, die de hovelingen uit afgunst tegen hem hadden losgelaten. Zijne beenderen rustten in Macedonië, en Athene bouwde hem een cenotaphium op den weg naar den Piraeus, daar waar eens ook het graf zou staan van Menander, zijn bewonderaar en in vele opzichten tevens zijn navolger [1]).

De klimmende populariteit van Euripides' werken na zijnen dood te schetsen [2]), ligt even weinig op onzen weg als het beantwoorden der vraag in hoeverre die populariteit gunstig getuigenis aflegt van de verdere ontwikkeling der kunst. Voor ons doel volsta deze korte levensschets, waardoor ik vooral het verband tusschen des dichters levensomstandigheden en zijne theologische ontwikkeling wenschte aan te toonen; de appreciatie van des dichters werken kon, meende ik, na de uitvoerige beschouwingen van Schlegel, Hartung, Patin en Bernhardy, op deze plaats achterwege blijven.

---

[1]) Aanteekening K.

[2]) Vgl. v. Limburg Brouwer *Hist. de la civ. mor. et rel. d. G.* III, 80 en „Proeve over de zed. schoonh. der poëzie v. Eur." 13, vv.

AANTEEKENINGEN OP HET DERDE HOOFDSTUK.

A. (p. 129). De *Vitae* Euripidis, grootendeels samenvoegingen van verschillende oudere en nieuwere berichten door grammatici van lateren tijd zonder veel kritiek bijeengeraapt, vindt men in sommige handschriften bij de scholiën (Dindorf. Schol. ad Eur. I. Schwartz. Schol. ad Eur. I.) meest zonder naam, maar een van lateren datum dan de overigen door Thomas Magister gecompileerd. In deze βίοι zijn feiten, ontleend aan de berichten van oudere schrijvers, (voor een deel Alexandrijnen, en ook o. a. Philochorus, die over Euripides heeft geschreven) zoo zeer met fictiën en gezochte combinatiën vermengd, dat hunne waarde uiterst gering is, zoodra wij de bronnen niet kunnen aanwijzen, waaruit zij putten. Bij het vaststellen van het geboortejaar stemmen de schrijvers, op welke de biografen steunen, overeen. Het Marmor Parium evenwel geeft als geboortejaar 485 op, welk jaartal door Mendelsohn (Act. Soc. Lips. II.) wordt gehandhaafd. De questie zelve is op deze plaats niet van zóó groot gewicht te achten, dat ik vrijheid gevoel mijne bedenkingen tegen de argumentatie van Mendelsohn hier uiteen te zetten, wat in verband met de groote nauwkeurigheid van M's arbeid, niet anders dan in een uitvoerig betoog zou mogen geschieden.

B. (p. 139). Sophocles bij den reidans op Salamis. *Vita* Soph. Dind. *poet. scen.* ed. Lips. p. 11: (vgl. Athen. I. p. 20. E.) μετὰ τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν Ἀθηναίων περὶ τρόπαιον ὄντων μετὰ λύρας γυμνὸς

ἀληλιμμένος τοῖς παιανίζουσι τῶν ἐπινικίων ἐξῆρξεν. Ik kan Mendelsohn (l. l. p. 178) niet toegeven, dat dit verhaal, al is het in weinig nauwkeurige woorden gegeven, volstrekt onaannemelijk wordt gemaakt door Herod. VIII, 108 ἐπεὶ δὲ ἐπύθοντο τὰς νέας οἰχωκυίας αὐτίκα μετὰ ταῦτα ἐδόκεε διώκειν. Hieruit blijkt wel, dat de feestelijke viering van den slag niet in de eérste dagen na het gevecht heeft plaats gehad, maar wij zijn door niets gedwongen in het geciteerde verhaal juist aan den eersten dag na den slag te denken, altijd aangenomen, dat hier sprake is van eene groote plechtigheid, waarbij het gansche leger tegenwoordig was. In dat geval toch kan het verhaal zeer wel doelen op de feestelijke bijeenkomst der Grieken na de vervolging, Herod. VIII. 121, bij welke gelegenheid wellicht ook de elegie van Simonides ter eere van den slag werd voorgedragen, (Plut. Them. c. 15.). Dat op den dag van Salamis zelven Sophocles zou zijn opgetreden beweert ook Athenaeus niet, en evenmin de biograaf.

C. (p. 132). Het Wijnschenkerschap van Euripides: zie Theophrastus bij Athenaeus X. 424 E. Deze zeer corrupte plaats wordt geëmendeerd door Valckenaer *de Aristobulo* pag. 116. not. 28. Valckenaer toont aan, dat uit deze plaats, mits goed gelezen, blijkt, dat Euripides behoorde tot den demus Phlye, vgl. Harpocrat. *i. v.* — De dans voor den Delischen Apollo te Athene is wellicht eene navolging van den reidans op Delos zelf, (vgl. Hymn. Hom. in Apoll.) Dat het koor voor deze feesten uit eene of meer bepaalde phylae werd aangewezen zien wij bij Antiphon περὶ τοῦ χορευτοῦ, waar de choreeg zegt: ἔλαχον Πανταακλέα διδάσκαλον καὶ Κεκροπίδα φυλὴν πρὸς τῇ ἐμαυτοῦ.

Vita I vermeldt niet dat Euripides οἰνοχόος is geweest, maar geeft daarvoor in de eerste plaats de volgende annotatie γενέσθαι δ' αὐτὸν καὶ πυρφόρον τοῦ Ζωστηρίου Ἀπόλλωνος. Voor de conclusie, die wij uit de betrekking van οἰνοχόος trokken, komt dit overeen uit, daar blijkens Poll. VIII. 16 ook de πυρφόροι uitsluitend uit de knapen van goede geboorte werden gekozen. Over de πυρφόροι zie men ook Pollux I. 14.

D. (p. 134). De geringe betrouwbaarheid van de βίοι zal ons later

blijken. Intusschen dient nu reeds te worden aangeteekend, dat een verhaal volstrekt niet wint aan geloofwaardigheid wanneer alle *Vitae* het vermelden, daar ze ongetwijfeld voor het grootste deel uit éene bron hebben geput. Het is niet noodig hiervoor vele voorbeelden te geven; men vergelijke slechts de levens en men zal telkens dezelfde feiten, niet in dezelfde volgorde, maar wel in dezelfde bewoordingen herhaald vinden, behalve dat natuurlijk hier en daar een man als Thomas Magister niet kan nalaten enkele uitdrukkingen wat op te sieren.

E. (p. 140). Parmenides. Volgens Diogenes Laertius bloeide Parmenides c. 500. (IX. 23. ἤκμαζε κατὰ τὴν ϑ' καὶ ἑξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα) Echter laat Plato Socrates „σφόδρα νέον ὄντα" Parmenides en Zeno te Athene ontmoeten: het is duidelijk dat deze twee opgaven elkander tegenspreken. Zeller (I. 508), die de chronologie van Diogenes (waarschijnlijk die van Apollodorus) handhaaft, meent, dat men in Plato's voorstelling slechts een dichterlijke inkleeding moet zien, die hier evenmin voor een anachronisme terugdeinst als zij op een andere plaats (Tim. 20) aarzelt, Solon twintig jaren te jong te maken. Dit is echter een geheel ander geval. Bij Solon is sprake van een tijd, die bijna twee eeuwen achter den schrijver ligt: aan zulk een anachronisme zou zich geen lezer ergeren; maar bij een voorstelling uit eigen tijd twee personen met elkander samen te brengen, waarvan ieder gemakkelijk kon nagaan, dat zij elkaar niet hadden gekend; en dat op drie plaatsen (Parmenid. 127. A; Theaet. 183. E; Soph. 217. C.): dat zou wel wat te veel aan de dichterlijke inkleeding geofferd zijn. Het komt mij voor dat wij hier eer aan eene verwarring van het Olympiadengetal, b. v. ἑξηκοστὴν (ξ') in plaats van, zooals het zou moeten zijn, ἑβδομηκοστὴν (ο') te denken heeft, of aan eene onjuistheid van Diogenes, dan aan onware voorstelling bij Plato.

Anaxagoras. — Over de zeer verwarde chronologie van zijn leven zie men Zeller I. 864. — Waarschijnlijker dan Zeller's verklaring van hetgeen Diogenes zegt aangaande An's komst te Athene komt mij de gissing van Schaubach (Anax. p. 14) voor, die denkt aan eene verwisseling van den archont Kallias of Kalliades van 480 met

den gelijknamigen archont van 456. Men heeft dan eenvoudig het getal κ' (20) in μ' (40) te veranderen.

Aangaande de bibliotheek van Euripides, waarvan ik op dezelfde bladzijde 140 sprak, zie men Athen. Ep. Libr. I. 3, waar Euripides onder de eerste boekenverzamelaars wordt genoemd; een bericht dat (bij de kostbaarheid der bibliotheken in dien tijd) de legende van des dichters armoede tegenspreekt. — Met het ruime gebruik, dat hij van zijne boekengeleerdheid maakte, spot Aristophanes (Ranae 943. 1409). Toespelingen op bekende verzen van oudere dichters zijn bij Euripides niet zeldzaam. Als voorbeeld zie men Med. 964.

Of het oordeel van Socrates over Heraclitus bij Diogenes (II. 5, 16) historische waarde heeft wordt betwijfeld.

F. (p. 141). „σχολάσαντα δὲ Ἀρχελάῳ τῷ φυσικῷ καὶ Ἀναξαγόρᾳ ἐπὶ τραγῳδίαν ἐτράπη". Deze mededeeling is vooral verdacht omdat de orde waarin de beide philosophen worden opgenoemd in strijd is met de chronologie. Die onjuistheid stemt overeen met de bewering van Diog. Laert. II. 16 οὗτος (ὁ Ἀρχέλ.) ἐκ τῆς Ἰωνίας πρῶτος τὴν φιλοσοφίαν μετήγαγεν Ἀθήναζε. (Zie Zeller I. 926). Over de verhouding tusschen Anaxagoras en Euripides zie men de bronnen bij Schaubach (Anaxagoras p. 20)

G. (p. 213). Teleclides. Volgens de verklaring van Welcker (Gr. trag. II. p. 454.) Geëmendeerd door Joh. Pierson. (Valck. Diatr. p. 14) luidt de plaats door Diogenes geciteerd aldus: Φρύγες ἐστὶ καινὸν δρᾶμα τοῦτ' Εὐριπίδου, ᾧ καὶ τὰ φρύγαν' ὑποτίθησι Σωκράτης. — De geestige reconstructie van 't verloren stuk door Welcker is volgens zijne gewoonte wel wat te gewaagd. — Dindorf (Schol. Eur. p. 2. 10 noot. en Schwartz. l.l. p. 2) nemen een andere lezing aan.

Over de Nubes priores zie men Naber (Mnemos. XI. 306); over den spot van Aristophanes naar aanleiding van de verhouding van Socrates tot Euripides vergl. men ook J. v. Leeuwen „de Aristophane Euripidis censore" p. 16. vv.

H. (p. 146). Aangaande de Sophisten is het voldoende te verwijzen naar Limburg-Brouwer *Hist. d. l. Civil. en Grèce* III. 139 vv., naar hunne uitvoerige verdediging door Grote (VIII 474. vv.) en naar de onpartijdiger uiteenzetting van hunne beteekenis voor Griekenland bij Zeller I, 932. — Dat tusschen de Sophisten en Euripides eene vriendschappelijke verhouding heeft bestaan wordt bewezen door zijne werken en bevestigd door de Vitae: Vita I (Elsmlei) ἀκουστὴς γενόμενος Ἀναξαγόρου καὶ Προδίκου καὶ Πρωταγόρου, bij Gellius en in de Vita Suidae die hier blijkbaar uit dezelfde bron putten, iets uitvoeriger. — Het verhaal van Philochorus bij Diog. L. IX 55 als zou Euripides in zijn Ixion er op hebben gedoeld, dat de schipbreuk en het verdrinken van Protagoras de straf waren voor zijn atheïsme, is louter verzinsel en ten eenenmale in strijd met de goede verstandhouding die blijkens Diog. l.l. p. 50, tusschen Prot. en Eur. bestond. Het gaat dan ook niet aan hieruit den tijd van opvoering van den Ixion te distilleeren, zooals Willamowitz, *Analecta Euripidea* p. 154, doet. De verdere sophisten Hippias, Polus, Critias enz. kunnen wij voorbijgaan. — Toespelingen op de Sophisten vindt men o. a. *Antigone* fr. 170., *Hecub.* 814. *Hipp.* 487. *Med.* 580. (cf. Valcken. *Diatr.* p. 256. vv.) Als voorbeeld van op sophistische wijze kunstig gebouwde debatten noem ik het gesprek tusschen Amphion en Zethus in de *Antiope*, en meer dan een gesprek in de *Medea* en de *Phoenissae*.

l. p. 222. De geloofwaardigheid van Hieronymus van Rhodus zou men kunnen afmeten naar het weerzin-wekkende verhaal, dat hij waagt te doen omtrent Euripides en Sophocles in zijne ἱστορικὰ ὑπομνήματα bij Athenaeus XIII. 604., dat tevens een bewijs is hoe de fantasie der letterkundigen voor de jaloezie, die er in hunne oogen volstrekt tusschen deze beide dichters moest bestaan, steeds nieuwe en meer pikante oorzaken wisten te ontdekken.

Als proeve, hoe vaardig in het algemeen de biografen der dichters waren in het distilleeren van „feiten" uit toespelingen of schetsen der comici diene het volgende voorbeeld uit de Vita Aristophanis: *Acharn.* 646 had deze schertsend omtrent zich zelven verteld:

οὕτω δ' αὐτοῦ (sc. Aristoph.) περὶ τῆς τόλμης ἤδη πόρρω κλεὸς ἥκει
ὡς καὶ βασιλεὺς Λακεδαιμονίων τὴν πρεσβείαν βασανίζων
ἠρώτησεν πρῶτα μὲν αὐτοὺς πότεροι ταῖς ναυσὶ κρατοῦσιν,
εἶτα δὲ τοῦτον τὸν ποιητὴν ποτέρους εἴποι κακὰ πολλά.

De biograaf neemt die merkwaardigheid gretig aan en noteert deftig: οὕτω δὲ γέγονεν ἡ φήμη τοῦ ποιητοῦ ὡς καὶ παρὰ Πέρσαις δεικνεῖν καὶ τὸν βασιλέα ποέσβεων πυνθάνεσθαι παρ' ὁποτέροις εἴη ὁ κωμῳδοποιός.

Wat verder den vrouwenhaat van Euripides aangaat, ook in onze dagen nog hechten velen hun zegel aan het onbillijke vonnis van Schlegel (*Vorlesungen über dram. Kunst* 2de uitgaaf p. 214). „In der ganzen Art des Euripides die Frauen zu schildren sieht man zwar viel Empfänglichkeit, selbst für die edlern Reize weiblicher Sittsamkeit, aber keine wahre Achtung." Belangrijker dan dit oordeel zijn de toelichtingen van Bernhardy bij Ersch u. Gruber XXXIX p. 143. — Vgl. ook Paul de St. Victor, *Deux Masques* II. p. 246. vv.

J. p. (152). *Chronologie* der drama's van Euripides. Bij den grooten omvang der chronologische literatuur over E. kan er in eene studie als deze geen sprake zijn van eene opgave der verschillende meeningen aangaande den opvoeringstijd zijner drama's. Slechts mag in het algemeen aangeteekend worden, dat — waar de zekere aanwijzing der didascaliën ontbreekt, drie zaken kunnen samenwerken tot het bij benadering vaststellen van het tijdstip der opvoering:

a. Parodiën op verzen eener tragedie in comediën van Aristophanes, waarvan het opvoeringsjaar bekend is. Deze parodiën wijzen niet slechts met zekerheid aan, vóór welk jaar het treurspel moet zijn opgevoerd, maar men mag bovendien onder zeker voorbehoud aannemen, dat meestal de tijdruimte tusschen de tragedie en hare parodie niet al te lang zal zijn geweest, daar anders, hoe sterk het geheugen der Atheensche toeschouwers ook moge geweest zijn, de geestigheid gevaar liep onopgemerkt voorbij te gaan.

b. Toespelingen in de tragedie op bekende gebeurtenissen. Uit den aard der zaak komen die in de comedie meer dan in de tragedie voor. In Euripides' drama's vinden wij nog de meeste dui-

delijke toespelingen in de politieke stukken: Heracliden, Supplices enz. Dat echter vooral dit middel tot tijdsbepaling de deur opent voor zeer vele subjectieve gissingen spreekt van zelf. Zoo zullen, om slechts één voorbeeld te noemen, weinige lezers op gezag van Willamowitz (*Anal.* p. 153) en Weil aannemen, dat de *Electra* in 413 moet geschreven zijn, omdat de Dioscuren El. vs. 1347 zeggen, dat ze naar de Sicilische wateren gaan, σώσοντες νεῶν πρῴρας ἐνάλους. 't Is volkomen waar, dat de Atheners in 413 den steun der Dioscuren bij Sicilië wèl noodig hadden; maar dat ook in voorafgaande en volgende jaren menig schipper in de gevaarlijke Sicilische wateren de Dioscuren heeft aangeroepen, dit getuigen wel de vele vereeringsplaatsen der Dioscuren op de kusten van Sicilië en Beneden-Italië.

Met voorbijgaan van deze en dergelijke gissingen zal ik hier beneden in mijne chronologische lijst slechts die plaatsen aanwijzen waar de toespelingen mij onloochenbaar toeschijnen.

c. De vrijheid der metrische behandeling. Deze vrijheid bij Euripides klimmende met de jaren is zeer methodisch nagegaan en uiteengezet in C. F. Müller's geschrift „*de pedibus solutis in dialogorum senariis apud Aeschylum Sophoclem Euripidem.*" (Berlin. 1866). Van zijne onderzoeking is m. i. dit resultaat zeker: dat wij in *Medea* en *Hippolytus* Euripides het strengst vinden in de vorming zijner senariën, ofschoon hij zich toch veel meer oplossingen veroorlooft dan Aeschylus ooit, of Sophocles in zijne vroegere tragediën deed. De overgang tot eene tweede periode vormen *Andromache* en de *Heracliden*, en vervolgens *Hecuba* en de *Supplices*. Het tweede tijdvak ongeveer sinds de 90ste olympiade, kenmerkt zich niet slechts door grooter aantal oplossingen, maar vooral door nieuwe vrijheden. Het omvat *Hercules furens*, *Troades*, *Io*, *Electra*, *Iphigenia in Tauris*. In de derde periode eindelijk, waartoe *Helena*, de *Phoenissae*, de *Bacchen*, de *Orestes* en de *Iphigenia in Aulide* behooren, is die vrijheid op haar toppunt. Naar aanleiding van deze door Müller met de grootste zorgvuldigheid opgesomde en gespecificeerde wijzigingen in den trimeter hebben wij, meen ik, het recht om globaal de stukken, waarin het aantal en de soort van oplossingen onderling dezelfde zijn

in één tijdvak te plaatsen. Dat echter nooit op eene tragedie met minder oplossingen weer eene met grooter aantal zou zijn gevolgd, dit acht ook Müller zelf eene ongerijmde onderstelling.

Een vierde middel tot regeling der chronologie, dat wij aan Zirndorfer „*Chronologia fabularum Euripidearum*" danken, acht ik van zeer geringe waarde. Z. neemt in verband met de resultaten der onder *b* en *c* genoemde methodes in den arbeid des dichters ook drie perioden aan: „eas fabulas, quae *infelicem* sive *tristem* exitum habeant *priore*, quae *felicem* sive *hilarem* exitum habeant *posteriore* tempore scriptas esse," terwijl daartusschen eene periode met dubbele handeling, eene met gunstigen en eene met ongunstigen afloop, zou liggen (p. 12). Al geven wij toe, dat werkelijk de overgang van de antieke tragedie tot het nieuwe drama dezen weg kan hebben doorloopen, het zou toch wel zeer verwonderlijk zijn zoo de dichter nooit weer in zijne tweede periode bij enkele stukken tot de methode der eerste, in zijn derde tijdvak tot de schrijfwijze van het tweede ware teruggekeerd! Bovendien, wat is „*felix* en *hilaris exitus*?" Is de afloop der Bacchen gelukkig en blijde, waar Agave het hoofd van haren zoon op een piek ten tooneele voert? Dit stuk is toch uit de laatste periode evenals de Phoenissae, waar de lijken van twee broeders het slagveld dekken, en Oedipus dezen troost alleen vindt voor zijne rampen: „τὰς γὰρ ἐκ θεῶν ἀνάγκας θνητὸν ὄντα δεῖ φέρειν."

Onthouden wij ons nu van al te onzekere combinatiën, dan meen ik de volgende, zeer globale chronologie te kunnen aannemen:

456	Peliades.
438	Alcmeon I, Cressae, Telephus, ALCESTIS.
na 440	Antigone.
432	MEDEA, Dictys, Philoctetes, Theristae.
vóór 428	Hippolytus I (*Velatus*).
428	HIPPOLYTUS II (*Coronatus*).
tusschen 430 en 425	ANDROMACHE.
c. 428	HERACLIDAE.
vóór 425	Bellerophontes, Ino, Oineus, Phoinix, Thyestes (= Cressae?)

vóór 424	Cresphontes.
vóór 423	HECUBA, Peleus.
vóór 422	Theseus, Stheneboea.
vóór 421	Aeolus.
c. 421	Erechtheus.
c. 420	SUPPLICES.
c. 419—416	HERCULES FURENS.
415	TROADES, Alexandros, Palamedes, Sisyphus.
c. 416—413	Io, ELECTRA.
vóór 414	Licymnius en Plisthenes.
vóór 412	Melanippe (ἡ σοφή).
412	HELENA, Andromeda.
411—409	IPHIGENIA IN TAURIS, PHOENISSAE Oenomaus, Chrysippus, Antiope, Hypsipyle.
408	ORESTES.
na 408	Archelaos.
kort na 406	BACCHEN, IPHIGENIA IN AULIDE, Alcmaeon II.

Van de overige stukken acht ik de jaren van opvoering ook bij benadering niet te bepalen. Alleen de Danaë geeft door de gestrenge methode der metrische behandeling van de vrij aanzienlijke voor ons bewaarde fragmenten, blijken van vroegen oorsprong.

Ik laat de (op de *Cyclops* na slechts in fragmenten bewaarde) drama's waarvan de datum van opvoering onbekend is, in alphabetische orde volgen: Aegeus, Alcmene, Alope, Auge, Autolycus, Busiris, Epeios, Eurystheus, Ixion, Cadmus (?) Cretes, *Cyclops*, Lamia (of Scylla?) Melanippe vincta, Meleagros, Oedipus, Pirithous, Polyidus Protesilaus, Rhadamanthys, Rhesus (niet dezelfde dien wij nog onder Euripides' naam over hebben) Sciron, Scyrii, Syleus, Tennes (?) Temenus Temenides, Phaethon, Phrixus.

Ter toelichting van de hierboven gegeven chronologie het volgende: *Peliades* cf. Vita I, (Dind. I. 5.) *Alcmeon* I etc. zie didascalia in het argument. ad Alcestin. *Antigone* na Sophocles' Antigone vgl. Soph.

Ant. 563 met Eur. fr. 265. — *Medea:* cf. Arg. ad Med. — *Hippolytus:* argument. ad Hipp. — *Andromache:* Schol. ad Andromach. vs. 445 en de resultaten van Müller *de ped sol.* — *Heraclidae:* Eurystheus spreekt in 't slot der tragedie den wensch uit, begraven te worden tegenover het heiligdom van Pallas op Pallene en belooft, in geval zijn wensch verhoord wordt, der stad een redder te zijn, doch den afstammelingen der Heracliden een vijand zoo ze ooit met hunne legerscharen op die plek als vijanden komen. Deze voorspelling doelt natuurlijk op een der tochten van de Spartanen in de eerste jaren van den peloponnesischen krijg. M. i. moet hier de inval van 430 zijn bedoeld (Thuc. II. 55. Diod. Sic. XII. 45). Met betrekking tot dezen inval, dien de Spartanen uit vrees voor de te Athene woedende pest plotseling afbraken, schijnt zich aan de zuidhelling van den Pentelicus, waar Eurystheus begraven lag, de herinnering aan de oude sage te hebben geopenbaard: „ταύτης (τῆς καλουμένης τετραπόλεως)" zegt Diodorus, „ἀνέσχοντο διὰ τὸ τοὺς προγόνους αὐτῶν κατῳκηκέναι, καὶ τὸν Εὐρυσθέα νενικηκέναι τὴν ὁρμὴν ἐκ ταύτης ποιησαμένους, δίκαιον γὰρ ἡγήσαντο τοῖς εὐεργετηκόσι τοὺς προγόνους παρὰ τῶν ἐκγόνων τὰς προσηκούσας εὐεργεσίας ἀπολαμβάνειν." Zirndorffer l.l. 34 meent dat de tocht van 427 bedoeld is toen de Lacedaemoniërs zich op den Isthmus door eene aardbeving lieten terug houden. Willamowitz past ook de voorspelling van Eurystheus op den tocht van 430 toe. De metrische behandeling komt met den Hippolytus overeen. — *Bellerophontes* cf. Arist. Ach. 426. — *Ino* cf. Arist. Ach. 435. — *Oineus* cf. Arist. Ach. 418. — *Phoinix* cf. ibid 421. — *Thyestes* (tenzij dit, wat ik waarschijnlijker acht, dezelfde tragedie was als de Cressae v. 438.) cf. Arist. Ach. 433. De Acharnenses zijn blijkens het Argumentum ad. Ach. in 425 opgevoerd. — *Cresphontes*, cf. Arist. Agricolae fr. 163. en Eur. fr. 462. Over den tijd van opvoering van de Agricolae (424 v. C.) zie Bergk bij Meineke fragm. Com. II, 2, 984. — *Hecuba* cf. de parodiën in Aristoph. Nubes 718 met Eur. Hec. 161. Arist. Nub. 1165 met Eur. Hec. 172. De eerste plaats echter stamt waarschijnlijk uit de Nubes posteriores en kan dus hier niet als bewijsplaats dienen. Zie Teuffel

in zijne Duitsche editie van de Nubes, Excurs I en II, en Nabei Mnemos. XI. p. 306 vv. — de *Peleus* wordt geparodieerd in het oudere gedeelte van de Nubes: vs. 1154. — *Theseus* fr. 389 en 390, vergel. met Ar. Vesp. 312. — *Stheneboea* cf. fr. 666 en Arist. Vesp. 1074. — *Aeolus*. fr. 17 *cl.* Arist. *pac.* 114. — *Erechtheus* c. 421, indien het verhaal van Plut. *Vita Niciae* c. 9 iets meer dan eene willekeurige combinatie is. — *Supplices*. De toon van verbittering tegen de Thebanen en van toenadering tot de Argiven (in het politieke drama vooral van beteekenis) doen ons aan den tijd van het verbond met Argos denken, dat Thuc. V. 27—30 bespreekt. — *Hercules furens* ademt den zelfden toon van verbittering tegen de Thebanen, doch wijst door grootere vrijheid van metrische behandeling wellicht op iets lateren tijd. (De haat tegen Thebe zou reeds in de gebeurtenissen van 424/423 verklaring genoeg vinden (zie Hartung: Eur. rest. II. 19.) — *Troades* etc. zie argum. in Troad. — Van *Io* en *Electra* laat zich alleen op grond van metrische vrijheden de tijd bepalen. — *Licymnius*. Arist. av. 1242 (?). — *Plisthenes*. fr. 630 en Arist. Av. 1232. — *Melanippe Sapiens*: cf. Arist. Lysistrate 1124 en Eur. fr. 487. — *Helena*. Schol. Thesm. 1060. Ran. 53. — *Andromeda*: Schol. Ran. 53. — Uit die zelfde plaats blijkt dat *Phoenissae Antiope Hypsipyle* eenigen tijd daarna moeten zijn opgevoerd, doch niet na 409, tenzij ze door den dichter — wat niet waarschijnlijk is — uit Macedonië naar Athene zijn gezonden. (want in 408 is Euripides naar Archelaus gegaan). *Oenomaus* en *Chrysippus* zijn blijkens het argumentum ad Phoenissas te gelijk met de Phoenissae opgevoerd. — De *Iphigenia in Tauris* behoort door de metrische behandeling ongeveer in denzelfden tijd. Toch zou dit stuk wegens de overeenkomst in dictie met sommige plaatsen van den Io ook iets vroeger kunnen geschreven zijn. — *Orestes* zie schol. 371. — *Archelaus* cf. Vita I (Dind. schol. I. p. 4.) — *Bacchae*. *Alcmeon* II. *Iph. Aul.* schol. Ar. Ran. 67. —

Verdere, grootendeels minder zekere indiciën voor de chronologie der verschillende drama's vindt men bij Welcker *Gr. trag.* II. Har-

tung. *Euripid. restitut.* en vooral zeer uitgewerkt bij Willamowitz Möllendorff, *Analecta Euripidea* pag. 131 vv.

K. (p. 158.) Over het leven van Euripides bij Archelaus vergelijke men Hartung, Eur. rest. II. pag. 501. —

Epigrammen van lateren op E. vindt men in de Antholog. Palat. VIII. 43—51. Het laatste spreekt de legende van de jachthonden, en de vroeger door mij aangevoerde anecdote omtrent zijnen dood tegen en beweert dat hij van ouderdom is gestorven. — Eindelijk verdient nog vermelding dat op voorstel van den orator Lycurgus een standbeeld voor Eur. in het theater werd opgericht, zie Pseudo-Plut. Vitae X. Orat. (in vita Lycurgi).

VIERDE HOOFDSTUK.

De strijd tegen den ouden Godsdienst.

Wie in de werken van eenen dramatischen dichter zoekt naar een antwoord op de vraag, welke voorstellingen deze zich maakt van de godheid, stuit reeds dadelijk op ééne groote moeilijkheid. Waar is de grens tusschen den dramatischen arbeid des dichters en zijn eigen persoonlijke gedachten? Wáár spreken de helden van Euripides de gedachten hunner tijdgenooten uit, wáár des dichters eigen geloof; en wáár zijn het slechts opwellingen, die voor een oogenblik den sprekers op de lippen worden gelegd in verband met hunne rol? Zijn de scepsis en het ongeloof, door den dichter geteekend, ziekteverschijnselen, die hij als zoodanig schetst, of zijn zij integendeel stemmingen waarin hij zelf verkeert, en die hij met ingenomenheid schildert? In één woord: is de polemiek tegen de goden van den Olympus Euripides ernst, of is zij slechts een deel van de objectief geteekende opvattingen zijner helden? Het behoeft geen betoog dat wij eerst dan kunnen beslissen, in hoe verre de polemische toon van des dichters sententiën tegen de goden ons zijne eigene gezindheid vertolkt, wanneer uit duidelijker sprekende trekken zijne geestesrichting ons is

gebleken. Uit hunne werken zullen wij zijne goden kennen: de rol, die de dichter den Olympiërs in zijne tragedie geeft, openbaart ons zijne gezindheid. Daarom moeten wij (al schijnt deze weg misschien sommigen noodeloos lang) vóór wij ons met des dichters dogmatische uitspraken over de goden kunnen bezig houden, in enkele zijner drama's de teekening van deze en gene goddelijke persoonlijkheid nauwkeuriger beschouwen. Eerst dan zal ons duidelijk zijn, welke waarde wij aan zijne woorden hebben te hechten [1]).

De Hippolytus verdient in dit opzicht het eerst onze aandacht.

Toen Euripides de sage van Phaedra's rampzalige liefde tot haren stiefzoon ten tooneele bracht (eerst, met weinig succes; maar later, in 428, in verbeterden vorm), bood hij zijnen medeburgers slechts eene in enkele opzichten gewijzigde bewerking aan van eene bekende stof. Reeds de dichter van het elfde boek der Odyssee verhaalt, hoe Odysseus bij zijne hellevaart Phaedra naast Procris en de bevallige Ariadne zag nederzitten. Vinden wij haar hier nog niet met haren stiefzoon verbonden, de onbekende dichter van het *carmen naupactium* [2]) kent den jongen Hippolytus reeds als slachtoffer van Phaedra's wraak, en eindelijk weten wij, dat ongeveer een menschenleeftijd voordat Euripides zijn Hippolytus schreef, door Polygnotus in de Lesche der Cnidiërs te Delphi, Ariadne was afgebeeld in de onderwereld nederzittende op een steen, terwijl zij het oog slaat op hare zuster Phaedra, die zich door ophangen van het leven had beroofd. Zoowel de geschiedenis van Procris' ontrouw aan Cephalus, ons uit Ovidius (*Met.* VII) bekend, als Phaedra's misdadige liefde, hadden in Sophocles

[1]) Aanteekening A.
[2]) fr. 11. (Kinkel).

een' bewerker gevonden, maar aan Euripides komt de vinding toe, den strijd tusschen Aphrodite en Artemis aan het stuk ten grondslag te hebben gelegd [1]).

Strijdt nu in het algemeen zulk eene voorstelling ook geenszins met de opvattingen van het Grieksche volk, dat in zijne Ilias dagelijks God tegen God zag kampen en in den Prometheus zelfs van het vermetelst verzet tegen Zeus getuige werd gemaakt, in den Hippolytus wordt, daar de goden met de naiveteit der oudheid ook hare waarheid hebben verloren, die godentwist in 's dichters handen deels een technisch instrument, deels een middel tot directe polemiek, zoodat de karakterteekening der handelende personen, en de kunst des dichters slechts dan tot hun recht komen, wanneer die goden zelf op den achtergrond treden. Want de opzettelijke verkleining der goden en de bijna uitsluitende teekening hunner slechte eigenschappen, vernietigen naast hunne persoonlijkheid ook de harmonie van het stuk. Dit blijkt reeds terstond in den proloog: Aphrodite ergert zich, dat zij, de heerscheres over goden en menschen, bij Theseus' zoon wijken moet voor Artemis. Zij misleidt ons niet door hare bewering, dat ze alleen om haar eigen gezag te handhaven, en niet uit jaloezie op hare zuster wraak op Hippolytus neemt. Men hoore slechts den toon waarop zij van Artemis en Hippolytus spreekt:

„Der Jonkvrouw trouw ter zijde dwaalt hij rond in 't woud
Het wild verdelgend door der snelle honden schaar;
En smaakt een hoog'ren omgang, dan den sterv'ling past."

De bitterheid dezer woorden ontneemt alle kracht aan hare volgende betuiging:

---

[1]) Aanteekening B.

„Afgunstig ben ik niet op hen: — wat deert het mij!" [1])

Met de objectiviteit van eene godheid, die boven alle menschelijke teergevoeligheid verheven is, toont Aphrodite ons haar gansche wreede plan, hoe zij reeds voor lang Phaedra met Hippolytus te zamen bracht, opdat in de borst der rampzalige prinses van Creta het vuur zou ontvlammen, dat Hippolytus den dood brengen zal. Is Phaedra edel van karakter en godvruchtig van gemoed: om het even, toch moet zij sterven, „ὅμως ἀπόλλυται" — want één ding slechts is voor de godin van gewicht: de wrake jegens haar slachtoffer Hippolytus. Zie, hoe ontsteekt zij in woede, wanneer zij hem ziet naderen, aan 't hoofd van zijn vroolijken jagerstoet — hoe bitter wreed mompelt zij haar gekrenkte eigenliefde toe:

„Hij weet het niet, hoe Hades' poort reeds open staat.
En hoe hij 't zonlicht dezen dag het laatst aanschouwt!" [2])

Roerend is tegenover deze bittere voorstelling der koele wraakzucht, het onbevangen optreden van Hippolytus. Ideaal van den vrome, kent hij, in tegenstelling met de zinnelijke begeerten van Aphrodite slechts ééne begeerte, het kuische samenzijn met de reine Artemis, aan wie hij ook thans bij zijne thuiskomst een krans wijdt, op ongerepte beemden geplukt, „waar nooit de zeis genaakte, waar het bijtje alleen den lentebloei van 't nooit geplukte groen beroert." Wekt hij Aphrodite's toorn, wel moet er een afgunst in dien toorn zijn

---

[1]) 17. χλωρὰν δ' ἀν' ὕλην παρθένῳ ξυνὼν ἀεὶ
κυνὶν ταχείας θῆρας ἐξαίρει χθονός·
μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας.
en vs. 20: τοιγαροῦν μὲν νῦν οὐ φθονῶ. τί γὰρ με δεῖ;

[2]) vs. 56. οὐ γὰρ οἶδ' ἀνεῳγμένας πύλας
Ἅιδου, φάος τε λοιπὸν βλέπων τόδε.

meer de godin vonnissend, dan haar slachtoffer, want zoo ooit εὐσέβεια den geloovige vermocht te redden, zij zou het dezen vrome mogen doen; zóó innig spreekt zijn geloof zich uit in het schoone woord tot Artemis:

„Met U toch leef ik. Wat ik denk, vertrouw ik U,
Ik hoor uw stemme, zie ik ook uwe oogen niet!" [1])

Maar terwijl Hippolytus' toewijding aan Artemis Aphrodite een doorn in het oog is, wekt zijne eenzijdigheid in hooge mate de ongerustheid van zijn trouwen dienaar. Deze dienaar is een voorbeeld van eene type bij Euripides niet zeldzaam, ter vertegenwoordiging van het algemeen geldige volksoordeel, mengeling van gezond verstand en bijgeloof. Met aandrang zoekt hij den jongen peinzer te bewegen, om aan Aphrodite, wier beeld even als dat van hare zuster den ingang van het paleis siert, de eer van eenen krans niet te onthouden: te vergeefs; zijne eerste woorden wekken alleen koele verklaringen: „Ik bied haar kuisch en slechts van ver mijn groetenis," zijn aanhouden lokt reeds ketterijen uit als: „D' één bidt tot dezen, d' ander weer tot genen god," doch als hij in hartelijke bekommering blijft aandringen, dan barst Hippolytus los in dat smadelijk woord, dat zoo bittere vruchten dragen zal:

„'k Aanbid geen goden, slechts bij nacht aanbidding waard" [2]).

Hoe weinig kent de trouwe oude het hart der godin, die hij na Hippolytus' weggaan tot zachtmoedigheid tracht te

---

[1]) vs. 58. σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις σ' ἀμείβομαι
κλύων μὲν αὐδήν, ὄμμα δ' οὐχ ὁρῶν τὸ σόν.

[2]) vs. 102. πρόσωθεν αὐτὴν ἁγνὸς ὢν προσπάζομαι.
104. ἄλλοισιν ἄλλος θεῶν τε καὶ θρόπων μέλει.
106. οὐδείς μ' ἐρέσσει νυκτὶ θαυμαστὸς θεός.

vermurwen, hoe zeer toont hij zich in die zachtmoedigheid haar meerdere, als hij er op wijst, dat ze der jonkheid eenige lichtzinnige woorden niet ten kwade duiden moet, daar immers Goden verstandiger behooren te zijn, dan stervelingen.

Het is alsof het laatste kwetsende woord van Hippolytus Aphrodite nog meer tot snel handelen heeft aangezet. Want zie, de poort van het paleis gaat open, en vooraf door een koorgezang, dat hare ziekte teekent, aangekondigd, treedt Phaedra te voorschijn. Tot krank wordens toe geeselt haar de hartstocht door Kypris gezonden, en in half gesluierde taal hare liefde verradend door begeerten, die harer voedster, oningewijde als ze is, slechts de hersenschimmen der koortshitte schijnen, wekt ze deernis voor haar zelve en bewondering voor den dichter. Zoo teert zij weg, in den geest met hem levende naar wien ze in werkelijkheid haar verlangen niet waagt te uiten:

„Wee mij! Hoe mag ik uit dauwende bron
Een dronk mij putten van stroomend kristal,
Hoe neêr mij vleien in espenschaûw
Ter ruste in de grazige beemden!"

Zij luistert niet naar de woorden van onrust en verbazing, die de voedster uit; met klimmenden hartstocht klinkt het:

„Voort, voort, naar de bergen! Ik ijl naar het woud,
Naar het dennenwoud, waar de hondenschaar
Tot moord der dieren speurt in het rond:
De snelste der hinden jage ik na!"....

tot eindelijk de verderf brengende waanzin, haar juist de vijandin doet aanroepen van die zelfde Kypris, die haar thans voortjaagt; en haar verlangen zich tot Artemis keert, indachtig in wiens hulde de Godin der jacht zich verheugt. Dit is het toppunt

van haren waanzin. Tot zich zelve gekomen zinkt de ongelukkige Vorstin neder, reeds dadelijk in de krankte, die haar verteert, de Ate van die vijandige godheid herkennend, tegen wie des toeschouwers wrok klimt te gelijk met zijne bewondering voor de juistheid van blik en de diepe menschenkennis, die den dichter in de teekening van dit πάθος ter zijde stonden.

De volgende scène voert ons van het terrein der goddelijke werkzaamheid af, om ons nog levendiger den zielestrijd van Aphrodite's slachtoffer te doen aanschouwen. Ook uit Racine's meesterlijke navolging, weten we hoe Phaedra, in weerwil van den misdadigen hartstocht, die haar verteert, toch van nature edel, blijft zwijgen op al de woorden van medelijden, welke de onwetende voedster uitspreekt voor hare doove ooren, tot eensklaps in dien woordenstroom Hippolytus' naam haar wonden geest treft; niet streelend maar schrijnend, in éénen klank al de rampen noemende, die Aphrodite over haar geslacht heeft gebracht. Want zij kent hare vijandin en begrijpt haar streven: zij weet dat de hartstocht, dien Kypris in haar hart verwekt eene zedelijke krankheid (νόσος) is, zij stelt dan ook in de schildering harer ziekte, de goden niet sparende, hare eigene oorspronkelijke zedigheid (τὸ σωφρονεῖν) scherp tegenover Kypris — en eindelijk, wanneer ze sidderend den toestand schildert der ontrouwe echtgenoote tegenover haren man,

„O Kypris, hoe is 't mooglijk, dat dezulken nog
Haar oogen opslaan naar 't gelaat haars echtgenoots,
Niet siddren voor het duister, dat haar zonde kent,
Niet vreezen, dat de stomme muren spreken gaan
En hare daad verraden!" [1])

[1]) 415. οἰ πῶς ποτ' ὦ δίοπτοινα πουτία Κύπρι,
βλέπουσιν ἐς πρόσωπα τῶν ξυνευνετῶν
οὐδὲ σκότον φρίσσουσι τὸν ξυνεργάτην
τέρματά τ' οἴκων, μή ποτε φθογγὴν ἀφῇ.

dan is het alsof juist door het aanroepen van Aphrodite's naam, bij het schilderen van dat kwaad waarvan Phaedra gruwt, de dichter ons heeft willen toonen, hoe zeer de in haar hart nog kuische vorstin in zedelijkheid de godin overtreft, welke wreed en koel haar en hare reinheid opoffert aan eigen wraakzucht.

Van al die zelfpijniging, waaraan Phaedra juist door haar fijner zedelijk gevoel ten prooi is, begrijpt de voedster niet veel. Op haar standpunt is het voorzeker geen wonder, dat zij de zaak licht inziet, en die liefde een zeer gewoon verschijnsel acht, waaraan men, als men ze nu eenmaal niet kan beheerschen, om des vredes wil maar heimelijk toe moet geven; minder wonder voorwaar, dan dat ze tot verdediging van die meening op Aphrodite als alomtegenwoordige cosmische kracht wijst. Trouwens, niet zoozeer om hare meesteres te troosten als om den philosophischen dichter ter wille te zijn spreekt zij de in haren mond zoo zonderlinge sententie uit:

„In 's Aethers hoogten, in de branding ook der zee,
Alom is Kypris, alles is uit haar ontstaan:
Zij zaait de liefde en wekt het zoet verlangen op,
Dat allen die deez' aard bewonen, 't leven gaf" [1]).

Wij vinden later de gelegenheid om op deze, vooral door Euripides gaarne uitgesproken opvatting van Aphrodite als

---

[1]) vs. 447. *ποντῷ δ' ἀν αἰθέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσοῖφ*
κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφυ·
ἡδ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦσ' ἔρον,
οὗ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.

Deze regels zijn door Lucretius (I. 2) nagevolgd:

Alma Venus caeli subter labentia signa
quae mare navigerum, quae terras frugiferentis
concelebras — per te quoniam genus omne animantum
concipitur visitque exortum lumina solis.

bindende kracht des heelals terug te komen; de woorden der voedster leiden ons haastig weer in de gewone mythologie terug als zij — zekerder troost dan die algemeene beschouwing — hare voedsterlinge wijst op der goden voorbeeld in afhankelijkheid van Kypris zoowel als in bereidwilligheid om haar juk te dragen. Schrede voor schrede lokt de listige, in wie de dichter ons uitdrukkelijk een werktuig van Aphrodite zou hebben aangeduid, ware voor hem als voor Phaedra de godin eene werkelijke persoonlijkheid geweest, schrede voor schrede lokt deze Frau Marthe der oudheid de vorstin tot de beslissende daad, de toestemming tot het bereiden van een *philtrum*, waarvan de voedster overeenkomstig hare betrekking het geheim heeft. Dan eerst is Phaedra werkelijk gevallen, en in mythologischen vorm de macht der Liefde bezingend spreekt het koor meer deernis met de Vorstin dan vonnis over hare schuld uit.

Voor het onderzoek naar des dichters eigen godsdienstige voorstellingen zijn zoo zuiver mythologische zangen als deze hymne aan Eros van weinig belang; taal en vorm zijn die van de traditie en slechts waar, tusschen die traditioneele termen door, enkele philosophische vragen en beschouwingen zich licht banen, verdienen zulke koorzangen in ander opzicht dan als proeven van Euripides' poëtische zeggingskracht onze opmerkzaamheid; negatieve beteekenis voorzeker heeft het feit, dat hier in eene tragedie, die Aphrodite's kracht bezingt, in een van de voornaamste liederen niet deze godin zelve, maar haar zoon en „sleutelbewaarder" Eros in de eerste plaats wordt gehuldigd om ongemerkt een oogenblik later weer voor Kypris plaats te maken. Zoozeer is voor den dichter de persoonlijkheid van Aphrodite in het algemeenere denkbeeld „Eros" vervloeid.

Wordt ons aldus in het eerste deel der tragedie de godin, door wier macht Phaedra tot zonde vervalt, een voorwerp van antipathie, meer nog is dat in het tweede deel het geval, wanneer de dichter tegenover de εὐσέβεια van den kuischen Hippolytus de volle schaduw op de godin laat vallen. Want niet anders dan met instemming kan de toeschouwer de klimmende verontwaardiging van Hippolytus' reine ziel bij de voorstellen van de voedster volgen, eene verontwaardiging, die te eer onze aandacht vraagt omdat werkelijk Hippolytus in zekere mate de eigenschappen in zich vereenigt, die Euripides in den vrome wenscht, terwijl hij tevens reeds bij zijn eersten uitroep zich als kind van dezen dichter verraadt:

„O moeder Aarde, o hemelglans van Helios!" [1])

Dezen uitroep ontlokken hem de onthullingen, die de voedster, tegen Phaedra's wil, hem binnenshuis doet. Ontzet hoort Phaedra het verraad door hare vertrouwde om bestwil gepleegd en zij ziet hem naar buiten komen, zich haastende, om aan de onreine nabijheid van de koppelaarster te ontkomen: „Raak mij niet aan," zoo roept hij deze toe, als zij hem smeekend omvatten wil om zijne luide kreten van woede tot zwijgen te brengen, en als hij straks aan zijn eed herinnerd wordt, dan spreekt hij het zoo geheel onzen dichter kenmerkend, het zoo onverdiend bespotte woord:

Zwoer ook mijn tong, mijn hart bleef rein van dezen eed [2]).

Vol schaamte is Phaedra achteruit gedeinsd, en ter zijde neerzittende hoort zij zelve beslister haar vonnis, wanneer Hippolytus losbarst in eene van die uitingen van woede tegen

---

[1]) vs. 601. Ὦ Γαῖα μῆτερ, Ἥλιόν τ' ἀναλογχαί.

[2]) vs. 612. ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.

het gansche vrouwelijke geslacht, die, zoo weinig zeldzaam bij Euripides, hem den naam van *μισογύνης* verschaften. Wij kunnen deze lange en misplaatste redevoering voorbij gaan, echter niet zonder op te merken, dat ook hier de dichter der godin zijne schichten niet spaart. „Haat ik alle vrouwen," zoo spreekt de zoon der Amazone, „boven allen haat ik de al te verstandige:

> Want Kypris legt der slechtheid wezen meer in 't hart
> Van schrandre vrouwen" [1]).

En op die beschuldiging valt nog meer nadruk door de eigen reinheid van Hippolytus, zoo treffend uitgedrukt in het woord:

> „Met stroomend water wil 'k mijn oor besprenkelen
> Om 't rein te wasschen van uw woord! Zou *ik* dan ooit
> Het slechte *doen*, dien 't *hooren* zelfs onkuischheid schijnt?" [2])

In deze verzen leeren wij Hippolytus geheel kennen. Niet slechts streeft hij naar de meest volkomene kuischheid, maar zijn maagdelijk gemoed, dat zich reeds door het hooren van het kwade besmet rekent, legt ook eene bepaalde voorliefde aan den dag voor de symbolische reinheid des lichaams, als zijnde de woning de ziel. Orphisme in dien dieperen zin opgevat, welke Jules Girard dezen Hippolytus „*l'idéal de la vie Orphique* doet noemen [3]), zoeke men hierin niet; wanneer althans straks Theseus zijnen zoon smadelijk eenen „Orphist" scheldt, ligt in dien titel weinig, dat op diep mysticisme doelt; maar eene nauwere verwantschap met het symbolische

---

[1]) vs. 642. *τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις*
ἐν ταῖς σοφαῖσιν.

[2]) vs. 653. *ἀγὼ ῥυτοῖς ναπμοῖσιν ἐξομόρξομαι*
εἰς ὥστε κλύζων. πῶς ἂν οὖν εἴην κακὸς
ὃς οὐδ' ἀκούσας τοιάδ' ἀγνεύειν δοκῶ;

[3]) *Le sentim rel.* etc. p. 420 vgl. hierboven pag. 114.

streven der Pythagoreërs mogen wij Hippolytus niet ontzeggen, scherp als zijne opvattingen zich onderscheiden van de gangbare meeningen der tijdgenooten van den dichter.

De vrome reinheid, die zijn ideaal is, dringt hem door vrijwillige verbanning de bezoedelende tegenwoordigheid zijner stiefmoeder te ontvluchten. Hij laat Phaedra met hare wanhoop alleen. Haar rest niets dan de dood; maar stervend moet zij, als werktuig in Kypris' hand (dat getuigt Aphrodite's eigen verklaring in den proloog) het scherpe wapen tegen Hippolytus richten, dat dezen het leven benemen zal. Het is voorzeker geen gering bewijs, hoezeer de kennis van het menschelijk hart en zijne afdwalingen bij den dichter het geloof in de goden, wier werk hij teekent, overtreft, dat deze daad van Phaedra (het schrijven van den doodbrengenden brief) hier wordt geschilderd als het noodzakelijk einde waartoe de vorstin, van kwaad tot erger vervallende, *moest* komen door den noodlottigen drang, die in het kwaad zelf ligt. De dichter, door de juistheid van zijn psychologische beschouwing tot deze schildering gebracht, vergeet geheel en al de godin, die hij in den proloog als de bewerkster ook van deze misdaad had aangewezen, en herinnert zich harer eerst weer bij Phaedra's dood; want dan wordt door de bitterheid van het laatste woord der Vorstin de gansche zwaarte der euveldaad op de godin gelegd, in wie de stervende de bewerkster van hare rampen duidelijk erkent:

> Doch mij aangaande: scheidend' uit het levenslicht
> Brengt mijne ziel in deze stonde aan Kypris vreugd.
> Want zij is 't die mij doodde [1]).

---

[1]) 725. *ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥτερ ἐξόλλυσί με*
ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ
τέρψω.

Hoe ver brengt ons dit woord, de wreedheid der godin teekenende zelfs ten opzichte van hare vereerders, van de dagen waarin Mimnermus zong:

„Wat is het leven, wat vreugde van Kypris de blonde verstoken?"

en hoezeer zijn den dichter de oogen opengegaan voor de vernielende kracht, van dien als godin vereerden hartstocht, wiens verderfelijken invloed hij in zoo vele vormen schetste in zijne Medea, zijne Cressae, en zijn Dictys vóór hij den Hippolytus ten tooneele voerde!

Hoe rijk aan jammer ook de volgende scène is door de tijding van Phaedra's dood en 't aanschouwen van haar ontzielde lichaam, toch moest in die afwisseling van droevige aandoeningen voor den toeschouwer eene zekere rust gelegen zijn, nu voor het oogenblik de listensmedende Aphrodite wijkt voor den jongen philosooph. Op hem valt thans, als had de dichter naar de scherpste tegenstelling gestreefd, het helderste licht zoowel in zijne liefde tot Theseus, als in zijne door Theseus gesmade reinheid. Het is hier niet de plaats om te onderzoeken, hoeveel kwaad Euripides aan zijn jongen held heeft gedaan door de lange betoogen, welke dezen in den mond worden gelegd: het ontgaat geen enkelen lezer, dat Hippolytus al de stijfheid en de onbeholpenheid van den menschenschuwe aan den dag legt, maar dit neemt niet weg, dat zijn woord eene reinheid ademt, vol van den geur der wouden, die zijne liefste woning zijn: hij bezit, door de ongereptheid van zijnen geest, eene beslistheid van oordeel in de keuze van goed en kwaad, die dubbele waarde hecht aan het vonnis dat gelegen is in zijn verwijt jegens de goden:

Wat baat het, Goden, of ik thans nog zwijgen blijf,
Nu gij, die 'k eerde in vroomheid, uwen knecht verderft?" [1])

Onrechtvaardig gevonnisd, door de goden verlaten, door zijn vader verstooten, staat Hippolytus vóór ons, met zijn *εὐσέβεια* alleen gelaten. En als hij eindelijk aarzelend henen gaat, heeft hij voor Artemis geen ander verwijt dan dit roerend woord:

„O Leto's dochter, mij van alle goden 't liefst,
Met wie ik jaagde, of na de jacht ternederzat!" [2])

Er is voorzeker niemand, die niet scherper vonnis over deze godin uitspreekt dan de jonge held, die op dit oogenblik eerst ten volle waardig is, aan Phaedra het recht te betwisten haren naam te geven aan deze tragedie.

Wanneer Hippolytus, weinig wetende welk lot hem door het gebed van Theseus aan Poseidon wacht, is heengegaan, dan uit zich in de ernstige peinzende woorden des koors de stemming, die de dichter bij den toeschouwer mag veronderstellen, al is die uiting naar den aard van tragedie en dichter beiden, aarzelend en met zekeren schroom uitgesproken:

„Zoo vaak mijn geest in ernstige gedachten
Der godheid wezen peinzend onderzocht,
Voeld' ik de stille hoop mijn leed verzachten
Dat 'k iets van haar bestier begrijpen mocht.
Maar — snel zie ik die hoop weer van mij scheiden
Aanschouw 'k der menschen daden — en hun lijden" [3]).

---

[1]) vs. 1060. *ὦ θεοὶ τί δῆτα τοὐμὸν ὀν λίσω στόμα*
ὅστις γ' ἐφ' ἡμῶν οὓς αἴρω διόλλυμαι.

[2]) vs. 1092. *ὦ φιλτάτη μοι δαιμόνων Λητοῦς κόρη*
σύνθακε, συγκύναγε.

[3]) vs. 1102. *ἦ μέγα μοι τὰ θεῶν μελεδήματ' ὅταν φρένας ἔλθῃ*
λύπας παραιρεῖ·
ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων
λείπομαι ἐν τε τύχαις θνατῶν καὶ ἐν ἔργμασι λείποσιν.

In de Grieksche tragedie zijn deze uitdrukkingen van twijfel verre van zeldzaam, maar bij Euripides nadert die twijfel aan de goddelijke voorzienigheid dichter het ongeloof, en vooral is dat hier het geval, waar de volgende gebeurtenissen zoo bij uitnemendheid geschikt zijn om ons telkens weer die klacht der Troezeensche vrouwen met nadruk te binnen te brengen. Want nauwlijks heeft het koor de laatste woorden van haar lied uitgesproken, of een bode brengt (in het wereldberoemde verhaal, dat Racine zoo schoon heeft vertolkt) de tijding van Hippolytus' lot. Weinig had dezen de uitroep mogen baten, waaronder hij Troezen verliet:

„O Zeus! neem Gij mijn leven, zoo 'k een slechtaard was". [1])

als een misdadiger is hij prijsgegeven aan het door Poseidon gezonden monster, opgeroepen door den vloek van den verblinden Theseus. Ook toen zelfs was hij voor niet verblinde oogen een schouwspel van onschuld geweest, dat den bode, barmhartiger toeschouwer dan de goden, de betuiging afperst:

„Een slaaf slechts ben 'k in uwe woning, o mijn Vorst,
Maar zooveel weet ik: Wie het ook getuigen moog,
'k Zal nooit gelooven, dat uw zoon misdadig was" [2]).

En het koor? Beslist en zonder aarzeling erkennen de vrouwen van Troezen, wie dit noodlot heeft gewrocht. Het is niet de straffende hand van Poseidon, noch de vloek van Theseus, die dit onheil aanrichtte: sidderend buigen zij zich

[1] 1191. Ζεῦ, μηκέτ' εἴην εἰ κακὸς πέφυκ' ἐγώ.

[2] 1249. δοῦλος μὲν οὖν ἔγωγε σῶν δόμων ἄναξ·
ἀτὰρ τοσοῦτον οὐ δυνήσομαί ποτε
τὸν σὸν πιθέσθαι παῖδ' ὅτῳ ἐστὶν κακός.

neder voor die godin, die op zoo schrikwekkende wijze heeft getoond, dat zij en zij alleen over menschen en goden den heerschersstaf zwaait. Voorwaar, thans komt het in deze zangsters niet op, dankbaar de betuiging te herhalen, dat de ernstige overpeinzing van het wezen der godheid troost in de beproevingen, licht in den nacht des twijfels brengt.

Nog juicht Theseus in zijne verblinding, en het koor zwijgt na de sidderend uitgesproken hulde aan Aphrodite angstig stil, als Artemis ten tooneele daalt. Tegenover Kypris wil de dichter in haar de vriendin en beschermster van Hippolytus teekenen. Maar hoe uitstekend het Euripides mocht gelukken, in enkele trekken des jongelings vrome toewijding aan de godin zijner keuze te schetsen, zijne kracht verlaat hem nu het dichterlijk genie slechts aan oprecht geloof bezieling kan ontleenen. Wij vinden in de Artemis, die hij ons teekent, geene enkele eigenschap terug, die ons vergoeding kan geven voor de naïeve menschelijkheid, waarmee de oude dichters hunne figuren bezielden: de frissche dochter Leto's, de jonkvrouwelijke godin, die Odysseus in zijne verbeelding zag jagen door het gebergte, te midden harer nymfen: allen schoon, doch zij de schoonste, zou nooit in deze Artemis hare beeltenis hebben herkend; want in deze figuur ligt al de koelheid van eene persoon, die uit technische eischen geteeld, niet in des dichters hart, maar in zijn hoofd geboren werd. Men hoore slechts, hoe ze op hatelijken toon aan den rampzaligen Theseus de volle waarheid plotseling openbarende, hem juist datgene verwijt waaraan ze zelve schuldig is, men verneme slechts de zwakke zelfverdediging, welke de dichter haar in den mond legt:

„Want Kypris wilde, dat dit dus geschieden zou
Om haren wrok te koelen. Immers deze wet
Beheerscht Olympus: Nooit vindt eenig godlijk plan

Verzet bij Goden: ieder blijft onzijdig steeds. —
Want weet dit wèl: was 't niet uit vrees voor Zeus geschied,
Ik had de schande niet verdragen, dezen man,
Die meer dan eenig sterveling mij dierbaar was,
Aldus te laten sterven [1].

De nieuwheid van dezen Olympischen *modus vivendi* zal zonder twijfel evenmin aan den toeschouwer zijn ontgaan als de minachting, die Artemis ondanks hare aangehaalde woorden voor die wet blijkt te koesteren, als ze straks (vs. 1421) verklaart, dat zij Hippolytus' dood zal wreken op den teêrst beminden lieveling van *Ἀφροδίτη ἡ πανοῦργος*.

Intusschen wordt de stervende Hippolytus ten tooneele geleid. Artemis' stem doet hem zijne stervenssmarten vergeten; en tusschen den jongeling en de Godin, die hij lief had, ontwikkelt zich een gesprek, van het eerste oogenblik af even roerend door de vroomheid van zijn geloof als teleurstellend voor allen, die gelooven als hij. Want al openbaart de godin ook, met welk doel ze herwaarts gezonden was, al belooft zij Hippolytus na zijnen dood den heroëndienst, welken het Griekenland van des dichters tijd hem toekende, verder gaat hare deernis niet: na enkele betuigingen van deelneming verlaat zij hem met een koel, bijkans ironisch: „*καὶ χαῖρε*," immers der godin is het niet geoorloofd een stervende te zien! Wel stemmen we in met dit in zachte woorden

[1] vs. 1327. *Κύπρις γὰρ ἠθελ' ὥστε γίγνεσθαι τάδε,*
πληροῦσα θυμόν. θεοῖσι δ' ὧδ' ἔχει νόμος·
οὐδεὶς ἀπαντᾶν βούλεται προθυμίᾳ
τῇ τοῦ θέλοντος, ἀλλ' ἀφιστάμεσθ' ἀεί.
ἐπεὶ οὐφ' ἴσθι, Ζῆνα μὴ φοβουμένη
οὐκ ἂν ποτ' ἦλθον ἐς τόδ' αἰσχύνης· ἐγὼ
ὧδε' ἄνδρα πάντων φίλτατον βροτῶν ἐμοὶ
θανεῖν ἐᾶσαι.

gehulde, en toch zoo vlijmende verwijt, dat met den laatsten adem des jongelings vrome lippen ontvlucht, de teleurstelling uitend van een gansch leven:

„Hoe licht verbreekt g'een zóó langdurig samenzijn"! [1])

Het zoude ons te ver voeren, als we schrede voor schrede wilden nagaan, hoe in de meeste van Euripides' drama's diezelfde vijandige stemming den dichter deels met zijnen wil, deels onwillekeurig in de teekening zijner goden-gestalten leidt; slechts in het voorbijgaan zij er de aandacht op gevestigd, hoe in de Helena bijvoorbeeld alleen gekrenkte eigenliefde Hera tot wrok tegen Paris stemt, hoe in den Orestes Apollo zelfs aan dezen trouwen dienaar ontrouw wordt; ook daar waar oorspronkelijk van zoo vijandige bedoeling bij den dichter geen sprake is, baant in den loop van het stuk zich toch weer de polemiek een weg, en verraadt door zulke onwillekeurige openbaring nog te meer des dichters gezindheid. Duidelijker dan in eenig ander stuk blijkt dat in den romantischen *Io*, waar die stemming te eer onze opmerkzaamheid verdient, om het opzettelijk scherp aangeduide contrast tusschen den trouweloozen, harteloozen God, en den vromen jongen priester. Ter wille van de tegenstelling met Aphrodite in Hippolytus zij het mij vergund de Apollofiguur in Io door enkele trekken weêr te geven.

Nog meer dan in den Hippolytus was voor „Io" een proloog onmisbaar; voor Grieksche toeschouwers althans, die minder belust waren op spanning hunner nieuwsgierigheid dan begeerig den invloed van spannende toestanden op een menschelijk

[1]) vs. 1441. *μακρὰν δὲ λείπεις ἡμῶν ὁμιλίαν.*
Vergelijk verder over enkele bijzonderheden v. d. Hippolytus aanteek. C.

karakter te zien geteekend. De taak om in dien proloog de toeschouwers omtrent den loop van het stuk in te lichten, heeft de dichter opgedragen aan Hermes, die op vertrouwelijken, bijna familiaren toon ons de expositie voordragend, in zijne geheele houding ons minder de godentype uit Aeschylus' Prometheus herinnert dan hij den Hermes voorspelt zooals de comedie dien later kende. Kalm en duidelijk, zonder verdere appreciatie deelt hij ons mede, hoe eens god Phoebus te Athene in die zelfde spelonk, die alle Atheners kennen als Apollo's grot, (ter noordzij van de Burg) „door geweld Erechtheus' kind, Creusa, heeft gedwongen tot geheimen echt," hoe deze op Apollo's last haar zwangerschap verborg en straks haar kind „als reeds bestemd tot wissen dood" te vondeling legde, „in 't zelfde hol waar z' eens gerust had naast den God." Op Apollo's verzoek bracht Hermes het kindeke naar Delphi: toen dus de moeder 's morgens keerde vond zij haar zuigeling verdwenen, en overtuigd, dat wilde dieren hem hadden geroofd, trok ze zich diep bedroefd in haar woning terug; tot straks de politiek der Erechthiden haar tot een huwelijk met Aeolus' zoon Xuthus dwong Intusschen groeit Io op in Phoebus' tempel, en dient zijn onbekenden vader in vroomheid als priester. Doch Apollo, die thans zijn zoon in alle eer aan het hof van de Erechthiden herstellen wil, geeft Xuthus en Creusa in 't hart te Delphi kinderzegen te komen smeeken op hun kinderloozen echt. Het antwoord, dat hij dan door de Pythia aan Xuthus zal doen geven, zal dezen in Io een eigen kind doen zien: „Wien gij 't eerst bij uw uittreden uit mijnen tempel zult zien, die zal uw zoon zijn;" zoo zal zijn orakel luiden, en dankbaar zal Xuthus keeren met den jongen Io, in wien dan Creusa later licht haar eigen zoon herkennen zal.

Men ziet, dat Euripides' dichterlijke fantasie niet heeft

geschroomd Apollo, die dit alles volgens Hermes' getuigenis zoo sluw bestierde, opdat zijne verbintenis met Creusa mocht verborgen blijven en toch aan Io recht geschieden zou, eene rol te laten vervullen, welke hem, ware hij een mensch, aan de verachting van iederen oprechte onverbiddelijk prijs zou geven.

Zoowel van dit alles, als van de belangrijke wijzigingen, die menschelijke hartstocht in dit goddelijk plan zullen brengen, onbewust, treedt Io uit den tempel naar buiten, om met dankbaren groet den nieuwen dag te verwelkomen. De tempeldienaren zendt hij heen om zich te wasschen in Castalia's zilveren wateren, opdat ze rein mogen zijn naar lichaam en geest, en in vromen ijver neemt hij zijn dagtaak weer op: Met een veger van heilige lauwertakken *„balai, digne de purifier le parvis de l'Olympe"* [1]), reinigt hij voorhof en altaar, en „tooit ze met groen, met lauw'ren en kransen Gode gewijd." De woorden, waarmede hij over die taak spreekt, getuigen van een even oprecht als blijmoedig geloof:

„O kom dan, lauwertwijg, tot schoonen dienst verkoren,
Die reinigend Apollo's outer streelt!
Gij stamt uit Godenhof, waar 't kabblend nat, geboren
Uit heilgen dauw, de myrtenstruik omspeelt;
'k Veeg, met uw bladeren bij ieder uchtendgloren
Den tempel, naar mijn dienaarsplichten, rein!
O Paean, Leto's telg, mocht gij mijn bede hooren,
O Paean, mocht gij mij genadig zijn!" [2])

[1]) Paul de St. Victor *Deux Masques* II. pag. 337.

[2]) vs. 113. ἄγ' ὦ νεηθαλὲς ὦ
καλλίστας προπόλευμα δάφνας,
ἃ τὰν Φοίβου θυμέλαν
σαίρεις ὑπὸ ναοῖς,
κίστων ἐξ ἀθανάτων,
ἵνα δρόσοι νέγγονο' ἱεραί,

Wie onzer vraagt, zulke woorden hoorende, zich niet af, of de god van Delphi zoo vrome toewijding verdiende; en welk toeschouwer moet niet een scherpe tegenstelling vinden tusschen Phoebus' wreeden wellust en de reinheid van zijnen jongen priester, als hij Io het water ziet plengen over voorhof en plein en hem daarbij de bede hoort uiten dat zijn God het hem steeds moge vergunnen voor Zijnen dienst te leven, rein als dit water zelf.

In zijn heiligen arbeid verrast hem het koor der dienaressen van Creusa, die, der vorstin vooruit getreden, Apollo's tempel bewonderend naderen. Ook bij deze vrouwen vinden wij vroomheid genoeg in de eerbiedige bewondering, waarmede zij den tempel aanstaren, in de bescheidene weetgierigheid, waarmee zij aan Io opheldering vragen omtrent veel, dat haar duister is. Maar nadat de heerlijkheid van den Delphischen tempel bij monde van Io door den dichter is geschilderd, en de Attische kunst, welke dien tempel tooide, welsprekend is verheven, wordt de tegenstelling tusschen de schoonheid der goddelijke woning en het karakter van den God, die daarin troont, des te meer zichtbaar, daar aanstonds na dit koorgezang Vorstin Creusa, het slachtoffer (dit weet de toeschouwer uit den proloog) van Apollo, zwijgend en met neergeslagen oogen den grond betreedt, waar alles de glorie zingt van haren verleider; iederen hoorder moet een antwoord, dat Apollo vonnist, op de lippen

γᾶς τὰν αἴνων λαγάν
ἐκλροιεῖσαι,
μυροίνας ἱερὰν φορβάν,
ἃ σείρω δάπεδον θεοῦ
παναμέριος ἀμ' αἐλίου λείριγι θοᾷ
λατρείων τὸ κατ' ἄμαρ.
ὦ Παιὰν ὦ Παιάν, εὐαίων εὐαίων εἴης ὦ Λατοῦς παῖ.

komen als Io in naieve verwondering zich tot haar keerende spreekt:

„Op deze plaats, waar juichend ieder Phoebus' hof
Aanschouwt, daar welt uit uwe oogen traan bij traan?"[1])

Dat het zich daarop tusschen moeder en zoon ontwikkelend gesprek Apollo's schuld met stijgenden nadruk zou aanwijzen, liet zich van Euripides' Muze wel verwachten, maar wij mogen niet voorbij zien, welk een schok de openbaring van zulke feiten als Creusa (hare eigene geschiedenis als die eener vertrouwde vriendin voorstellende) aan Io verhaalt, aan het godsdienstig leven van zijn maagdelijken geest geeft. Wanneer zij hem verzekert, dat een harer vriendinnen naar eigen verklaring zich met god Phoebus heeft vereenigd, dan roept hij vol verontwaardiging uit: „Eene sterfelijke vrouw met Phoebus! Spreek zulke woorden toch niet uit!" en als dan Creusa haar verhaal voortzet, en verklaart, dat die vrouw buiten weten haars vaders den god een zoon heeft gebaard, acht hij de daad, die Creusa Phoebus ten laste legt, zóó volslagen in strijd met de goddelijke heiligheid, dat hij maar ééne verklaring weet: „Zonder twijfel moet die onbekende, om hare schande en de misdaad van een sterflijken man te bedekken, god Phoebus valschelijk den vader van haar kind hebben genoemd."

Deze strijd van Io voor den God, in wien hij gelooft, is te aandoenlijker na de antwoorden waarmee hij even te voren voor Creusa zijn leven in den tempel had geschilderd:

---

[1]) vs. 245. οὐ πάντες ἄλλοι, γύαλα λείσουσιν θεοῦ
χαίρουσιν, ἐνταῦθ' ὄμμα σὸν δακρυρροεῖ;

Cr. Maar wie zijt gij? Want zalig, die uw moeder is!
Io. Men noemt, o Vrouw, mij Phoebus' dienstknecht; en te recht.
Cr. Wijdde u een staat dan Gode, of werdt gij verkocht?
Io. Ik weet slechts dit; 'k word Phoebus' eigendom genoemd.
Cr. Bewoont gij dezen tempel, of een ander huis?
Io. Mijn huis is heel Gods woning, als ik ruste zoek [1].

Wie denkt hier niet aan de woorden van Joas

„Ce temple est mon pays: je n'en connais point d'autre."

in die schoone scène van de Athalie, waartoe Racine door deze woorden van Io werd geïnspireerd.

Maar, hoezeer Io tegenstreeft, Creusa's verder verhaal laat geene plaats over voor onzekerheid, en noode overtuigd velt hij zuchtend het vonnis, en erkent dat God Apollo, dien hij tot nu toe vlekkeloos achtte, tegen deze vrouw en zijn kind, als een sterfelijk mensch heeft gezondigd.

En als straks Xuthus is gekomen, en door Io voorgelicht zich ten tempel begeeft om het orakel te raadplegen, terwijl Creusa de andere goden door offers gunstig gaat stemmen, dan is in de eenzaamheid het venijn des twijfels bij Io begonnen te werken:

„Wie heerscht als God
Moet deugdzaam wezen. Zie, wanneer een sterveling
Misdadig is, der goden straffe treft hem wis:
Hoe kan het dan rechtvaardig zijn, dat Goden! gij

[1] vs. 308. *ΚΡ. οὐ δ' εἶ τίς; ὡς σοῦ τὴν τεκοῦσαν ὠλβίσω.*
ΙΩΝ. τοῦ θεοῦ καλοῦμαι δοῦλος, εἰμί τ' ὦ γύναι.
ΚΡ. ἀνάθημα πόλεως, ἢ τινος ἀρωθεὶς ὕπο;
ΙΩΝ. οὐκ οἶδα πλὴν ἕν. Φοῖβον κεκλήμεθα.
. . . . . .
314. *ΚΡ. ποῖοι δ' οἰκεῖς τοιοῦδ' ἢ κατὰ στέγας;*
ΙΩΝ. ἀστὺ τοῦ θεοῦ μοι δῶμ' ἵν' ἂν λάβῃ μ' ὕπνος.

Terwijl g' ons menschen wetten stelt, het onrecht pleegt!
Zoo gij toch (nimmer zal 't geschiên: ik stel het slechts)
Voor elken echt zoudt boeten, dien ge dùs verbraakt,
Gij Phoebus, en Poseidon, en Olympus' Vorst:
Ras vloeide in boeten gansch uw tempelschatkist leeg!
Want — meer dan godenwijsheid streeft gij wellust na,
En zondigt dus!" [1])

De indruk van zulke overwegingen kan zelfs door den gunstigen afloop van het drama niet worden te niet gedaan, ook al blijkt, als weldra Xuthus uit den tempel teruggekeerd, Io als zoon erkent, de twijfel noch zijne liefde tot den tempel, noch zijne toewijding aan den god te hebben weggenomen.

Tot dusverre wordt Apollo's oorspronkelijk plan vervuld. Maar als Io zich eindelijk door Xuthus heeft laten overreden, en weg is gegaan om een afscheidsmaal voor de Delphiërs te bereiden, dan blijkt de trouw der dienaressen grooter dan hare gehoorzaamheid aan Xuthus, die bevolen had voor Creusa te verzwijgen, dat Apollo hem een zoon schonk, voor wien hij haar stiefmoederlijken haat vreest. Zij openbaren aan Creusa het geheim, dat haar een bewijs van Xuthus vroegeren ontrouw schijnt te zijn. Nauwelijks heeft de Vorstin het gebeurde vernomen, of in hare verdenkingen nog versterkt door haar

[1]) vs. 439. *ἀλλ' ἐπεὶ κρατεῖς*
ἀρετὰς δίωκε. καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν
κακὸς πεφύκῃ, ζημιοῦσιν οἱ θεοί·
πῶς οὖν δίκαιον τοὺς νόμους ἡμᾶς βροτοῖς
γράψαντας αὐτοὺς ἀνομίαν ὀφλισκάνειν;
εἰ δ', οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρήσομαι,
δίκας βιαίων δώσετ' ἀνθρώποις γάμων,
οὐ καὶ Ποσειδῶν Ζεύς θ' ὁ οὐρανοῦ κρατεῖ,
νεοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε.
τὰς ἡδονὰς γὰρ τῆς προμηθίας πάρος
ὀπεύδοντες ἀδικεῖτ'.

ouden dienaar, die van Xuthus en Io nu alles kwaads vreest voor Erechtheus' geslacht, barst zij uit in eene monodie, vol hartstochtelijke beschuldigingen, welke, ofschoon voor een deel straks onverdiend blijkende, toch vernietigend moesten zijn voor den persoon van Apollo zooals de volksmythologie dien schilderde. De erbarmeloosheid, waarmede hij, de blonde jonge god, „in gulden lokken stralend" de bloemenplukkende medevoerde, hoe zij ook „moeder, moeder" riep, wekt onze verontwaardiging, maar onze weerzin klimt nog als wij de klacht verder hooren, als wij zien hoe de zwangere vrouw eenzaam achter bleef, hoe zij in dezelfde grot, die getuige was van hare schande, heimelijk haren zoon gebaard heeft:

„Ik baar een zoon, rampzaal'ge!
Dien 'k siddrend voor mijn moeder,
Ter neer leg op uw eigen bed
Waar, wreedaard, gij zoo wreed mij eens
In snooden echt geboeid hadt.
Wee mij, het kind moest sterven:
Beroofd werd hij der vooglen prooi:
Mijn zoon — en d' Uwe!
Doch bij uw cither
Kweelt gij uw paean!....
U roep ik, zoon van Leto
Die tronend in glans op het midden der aard,
Uw goddelijk woord aan de menschen verkondt:
Dit woord roep 'k u in d' ooren
Wee wee — ontrouwe bedgenoot!
. . . . . .
Dies vloek' U Delos' lauwerboom.
De weeldrig gebladerde dadelpalm,
En de helling des strands, door hun loover beschut,
Waar Leto haar kinderen baarde" [1]).

[1]) vs. 897. τίκτω δ' ἀ δύστοκός σοι
κοῦρον, τὸν φρίκῃ μάστορος

Het valt niet te ontkennen, dat de verdere handelwijze van Creusa — de moordaanslag, dien ze den ouden dienaar tegen haren vermeenden stiefzoon doet ondernemen — voor een groot deel ons medelijden met de misleide jonkvrouw doet overgaan in tegenzin tegen de onvrouwelijke vrouw, die thans moordplannen smeden kan tegen denzelfden jongeling, dien ze reeds in gedachte met haar eigen kind had vergeleken.

Maar door onze antipathie tegen Creusa herwint Apollo onze verlorene achting niet. Erkennen wij, dat we aan deze wending van het lot een voortreffelijk schoon bodenverhaal van den aanslag op Io danken — doen wij niets te kort aan de boeiende en meesterlijk geteekende herkenningsscène tusschen Io en zijne moeder, die hij eerst als zijne belaagster van het

εἰς εὐνὰν βάλλω τὰν σὰν
ἵνα με λέχεσι μέλεα μέλεος
ἐζεύξω τὰν δύστανον.
οἴμοι μοι· καὶ νῦν ἔρρει
πτανοῖς ἁρπασθεὶς θοίνα παῖς
σὸς καὶ ἐμὸς πλάμων,
σὺ δὲ κιθάρᾳ κλάζεις
παιᾶνας μέλπων.
ὠὴ τὸν Λατοῦς αὐδῶ
ὅστ' ὀμφὰν κληροῖς πρὸς χρυσέους
θάκους, γᾶς μεσόμφαλε ἕδρας,
εἰς οὓς αὐδὰν καρύξω·
ἰὼ κακὸς εὐνάτωρ.

. . . . . .

vs. 819. μισοῦ σ' ὁ Λάλος καὶ δάφνας
ἔρνεα φοίνικα παρ' ἁβροκόμαν
ἔνθα λοχεύματα σέμν' ἐλοχεύσατο
Λατὼ γυάλοις εὐκαρπίοις.

De laatste regel luidt eigenlijk Λ. δίοισί σε καρποῖς. Van mijne poging om voor deze corruptie een verstaanbare lezing in de plaats te stellen, heb ik rekenschap gegeven in mijne uitgave van de Io. (Leiden, Brill, 1885).

altaar tracht weg te sleuren [1]); toch kunnen wij er ons slechts van harte in verheugen, dat Apollo, nu alles zoo geheel anders loopt dan hij had beschikt, als een fantoom in het duister verzinkt, eene duisternis, waaruit de dichter het niet waagt hem weer te doen verrijzen. Het is Athena, die in zijne plaats de ontknooping brengt, met een vrij onvoldoende verontschuldiging de afwezigheid van Phoebus verklarende:

„Die zelf voor uwe oogen niet verschijnen wil,
Doch mij hierheen zond, om zijn wil u kond te doen."

Geen toeschouwer zou den god van Delphi strenger hebben kunnen vonnissen dan Phoebus het door deze verklaring zich zelf doet. Hij heeft — dat gevoelt ook de dichter — zich zelf onmogelijk gemaakt in die mate, dat hij zelfs als *deus ex machina* geen dienst meer kan doen. De eerbied van Io voor zijnen god zal zich nooit tot vroegere hoogte meer kunnen verheffen, en ook in de ziel van den toeschouwer blijft ondanks de poging, die is gedaan tot een verzoenend slot, het vonnis, dat Creusa over den ontrouwen minnaar heeft geveld, weerklinken.

Het zou niet moeilijk vallen, in de andere tragediën van Euripides op dezelfde wijze als hier boven is beproefd uit de rol den goden toebedeeld des dichters vijandige stemming aan te toonen. Intusschen, ik meen dat reeds uit deze twee voorbeelden althans zooveel vaste grond voor ons verder onderzoek is gewonnen, dat men de polemische uitspraken tegen de goden van het volksgeloof, voor zooverre zij zich niet onmiddellijk uit de overspanning, of de wanhoop der helden, die

[1]) Eene welkome aanleiding voor den dichter tot polemiek tegen het asylrecht der altaren, vs. 1311 vv.

de dichter doet optreden, laten verklaren, zonder te angstvallig voorbehoud als de uitingen van Euripides' oogenblikkelijke stemming mag laten gelden. Gaan wij thans die uitingen na, en onderzoeken wij op welke wijze de dichter de goddelijke eigenschappen der Olympiërs en de gronden van het geloof in hunne goddelijkheid bespreekt, dan zal ons duidelijk worden hoezeer zijn dramatische arbeid de openbaring is van ongeloof aan den overgeleverden godsdienst. Voor wij echter de eigenschappen van Euripides' goden beschouwen, is het wenschelijk kortelijk aan te stippen, welke benamingen Euripides ter aanduiding van die goden gebruikt.

Als zoodanig vinden wij in bonte afwisseling en zonder veel onderscheid: God, de God, de Goden, het Godendom, het goddelijke, de daemon, het daemonion (*θεός, ὁ θεός, οἱ θεοί, τὰ των θεῶν, τὸ θεῖον, τὰ θεῖα, δαίμων, ὁ δαίμων, τὸ δαιμόνιον*). In de keuze dier uitdrukkingen vinden wij, voor zoo verre hare verscheidenheid in den aard van het polytheïsme is gelegen, ook bij den geloovigen Griek groote onzekerheid. Hoe toch kan de mensch op ieder bepaald oogenblik juist weten, wie van de duizende goden, die hem omringen, zijnen invloed op hem thans doet gevoelen. Ook bij Euripides wekt het dan ook geenszins onze verbazing, als Alcestis in de afscheids-scène haren echtgenoot voor oogen houdende hoe gelukkig het ware geweest, wanneer zijne moeder of de oude Pheres bereid waren bevonden voor Admetus te sterven, in zeer algemeene termen zegt:

„Maar *een der goden* heeft beschikt, dat dit aldus
Geschieden moest" [1]).

---

[1]) Alc. 298. *ἀλλὰ ταῦτα μὲν*
θεῶν τις ἐξέπραξεν ὥσθ' οὕτως ἔχειν.

want zij kan inderdaad niet weten, *wie* der goden de zaken aldus heeft bestierd. Evenzeer laat zich bij Iocaste, de rampzalige moeder van Eteocles en Polynices zulk eene weifeling verklaren:

„Op wreede wijs verderft *der goden een* 't geslacht
Van Oedipus" [1]).

En ook Agamemnon kan in zoo algemeene termen tot zijn broeder Menelaus zeggen:

„Gansch Hellas en uw zelven heeft wel d' *een of ander god*
Met blindheid thans geslagen" [2]).

Maar, hoe onvaster de persoonlijke voorstelling der menschen aangaande de functiën der goden wordt, des te lichter zal men, in plaats van Zeus, Apollo, Aphrodite, het algemeene „Een god" of „der goden een" gaan gebruiken, en des te meer zal ook de dichter ten opzichte van goden, die het geloovig nadenken wellicht uit hunne werken erkennen zou, het van achteloosheid getuigende *θεόν τις* bezigen.

Wanneer wij b.v. het koor der Electra bij de herkenning van den dood gewaanden Orestes hooren juichen:

„Zie een god, ja een god, wie 't ook zij, brengt gewis
D' overwinning ons aan" [3]),

dan vermissen wij in dat algemeene *θεός τις* de scherpzinnigheid van het oprechte geloof, dat, vooral na hetgeen vroeger door Orestes reeds was gezegd (vs. 400), hier voorzeker de reddende hand van Apollo zou hebben erkend. Er is eene

[1]) Phoen. 379. *κακῶς θεῶν τις Οἰδίπου φθείρει γένος.*
[2]) Iph. Aul. 405. *Ἑλλὰς δὲ οὐν σοὶ κατὰ θεόν νοσεῖ τινα.*
[3]) Electra 591. *θεὸς αὖ θεὸς ἀμετέραν τις ἄγει νίκαν ὦ φίλαι.*

zekere koele onnadenkendheid in dat gebruik van dien algemeenen term; en evenzeer in het afwisselen van den pluralisvorm en het neutrum ter aanduiding van een zelfden god; op zulk eene wijze als Orestes dat doet, die met het oog op Apollo verklaart, dat, al is deze ook „verstandeloozer dan het Recht." hij hem toch moet gehoorzamen:

„Als slaven dienen wij de goden, wat dan ook
Die goden zijn."

terwijl hij een oogenblik later aangaande dien zelfden Phoebus zegt:

„Hij mart — doch zoo is altijd d'aard van 't goddelijke" [1]).

Even weinig recht van bestaan heeft die algemeenheid van uitdrukking in de Medea, wanneer het koor, het lot van Ino gedenkend, zegt:

„Der goden wil bracht haar tot waanzin, toen de Gâ
Van Zeus haar dolend verre van haar woning dreef" [2]).

Ligt hier in het noemen van de *goden*, terwijl alleen Hera de oorzaak van Ino's waanzin was, niet eene algemeenheid, die kenmerkend is voor de zienswijze van Euripides?

---

[1]) Orest. 418. *δουλεύομεν θεοῖς ὅτι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί.*
en vs. 420. *μέλλει· τὸ θεῖον δ' ἐστὶ τοιοῦτον φύσει.*
Een dergelijk bijna achteloos gebruik van *θεοί* vindt men *Troad.* 1280, waar Hecuba uitroept:
ἰὼ θεοί· καὶ τί τοὺς θεοὺς καλῶ
καὶ πρὶν γὰρ οὐκ ἤκουσαν ἀνακαλούμενοι.
Met Orest. 420 vergel. men *Melan.* fr. 494.

[2]) Med. 1284, *Ἰνὼ μανεῖσαν ἐκ θεῶν ὅτ' ἡ Διὸς*
δάμαρ νιν ἐξέπεμψε δωμάτων ἄλῃ.
Vergel. aanteekening D.

Maar deze afwisseling, al getuigt zij hier van achteloosheid, is ook bij gelooviger dichters niet ongewoon. Iets anders echter is het, wanneer wij de benamingen der godheid vinden gebruikt in verbindingen als in deze strofe uit de Phoenissae:

„Gevloekt dan nu 't zij dan het slagzwaard,
't Zij de twist, 't zij dat uw vader de schuldige is,
Of 't *daemonion*, fel als een stormvlaag
Oedipus' huis trof" [1].

Hier ligt in de benaming „daemonium," vaag als die naam is, nauwelijks meer het denkbeeld van „Godheid." Vooreerst toch sluit de vloek waarmede de strofe begint, de mogelijkheid uit, dat het koor aan een werkelijken god denkt; maar bovendien — welk geloovig Griek zou bij de vraag naar de oorzaak dezer rampen aldus hebben geaarzeld: of de broedertwist, of wellicht Oedipus' misdaad, of eindelijk misschien eene godheid ze had veroorzaakt? De geloovige zou voorzeker hebben gezegd: Dezelfde godheid, die Oedipus' rampen verwekte, was ook de bewerker van dezen broedertwist, de oorzaak van al onze jammeren.

Evenzeer verliest de goddelijke naam al zijn kracht wanneer hij gebruikt wordt door iemand als Hecuba. Op zich zelf schijnt inderdaad de verzuchting van Hecuba vroom en geloovig genoeg:

[1] Phoen. 350. *ὄλοιτο τάδ' εἴτε οἶδιπους*
εἴτ' ἔρις, εἴτε πατρὸς πάτιος
εἴτε τὸ δαιμόνιον κατεκώμασε
δώμασιν Οἰδιπόδα.

Nog duidelijker wordt de beteekenis van eene dergelijke weifeling door vergelijking van plaatsen als *Iph. Taur.* 895, waar Iphigenia vraagt: *τίς ἄρ' εἶν, τάλαν, ἡ θεός, ἢ βροτός, ἢ τί τῶν ἀδοκήτων ἀτοπον πόρον ἐξανύοις δυοῖν τοῖν μόνοιν Ἀτρείδαιν φανεὶς κακῶν ἔκλυσιν.*

„'k Zie thans den aard *der Goden:* zij verheffen hoog
Wat vroeger niets was. 't Geen iets scheen, verderven zij" [1].

Maar als wij zien, dat zij terstond daarop laat volgen: „Der Noodzaak kracht is vreeslijk," en wij bedenken, dat hier de Noodzaak, de *ἀνάγκη*, gebruikt is in dien zin, dien de wijsgeeren aan dat woord hechtten, zoodat hier dus niet aan een „onafwijsbare beschikking van *de goden*" mag worden gedacht, dan gevoelen wij hoe zinledig die uitdrukking „de goden" op de lippen van Hecuba is. Eene dergelijke achteloosheid in het gebruik van den godennaam vinden wij bij Bellerophontes, die eerst verklaart:

„Der stervelingen dwaling spruit voor 't eene deel
Uit eigen schuld, voor 't ander uit den wil *der Goden*" [2],

terwijl twee regels later het bestaan van die zelfde goden wordt tegengesproken op dezen ethischen grond:

„Indien een God iets schandelijks doet, dan is 't geen God" [3].

Bewijst nu reeds de wijze van gebruik van den godennaam in deze voorbeelden, ('t zijn er slechts enkelen uit vele) dat voor Euripides de grenzen van het begrip *θεός* zeer vaag zijn, en dat hij volstrekt niet altijd een persoonlijken zin aan dien naam hecht, duidelijker wordt ons dat, wanneer wij letten op de groote uitbreiding, die het allegorisch gebruik van den godennaam bij dezen dichter verkrijgt. 't Is waar: ook in

---

[1]) Troad. vs. 608. *ὁρῶ τὰ τῶν θεῶν ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω*
τὰ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν,
en iets verder: *τὸ τῆς Ἀνάγκης δεινόν.*

[2]) Beller. fr. 294. *νόσοι δὲ θνητῶν αἱ μέν εἰσ' αὐθαίρετοι*
αἱ δ' ἐκ θεῶν πάρεισιν.

[3]) Beller. fr. 294. *εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.*

het algemeen is het begrip der goddelijkheid bij de Grieken vatbaar voor eene uitbreiding, waarvan wij ons slechts met moeite eene voorstelling kunnen maken. Zoo had reeds Aeschylus, dien niemand van onvroomheid zal beschuldigen, het gelukkig leven „een god ja meer dan een god" genoemd [1]), zoo hadden Archilochus Penia (de Armoede), Pindarus de Waarheid, de Rust, ja zelfs de Veinzerij als goden- en godenkinderen begroet, en in dien zelfden geest allegoriseert Euripides eigenschappen tot goden b.v. de Vergetelheid (*λήθη Orest.* 214), de Droefheid (*λύπη ibid.* 399), de Eerzucht (*φιλοτιμία Phoen.* 535), de Voorzichtigheid (*εὐλάβεια ibid.* 782), de Schaamte (*αἰδώς Io* 337). Maar hij gaat eene schrede verder, wanneer hij die geallegoriseerde eigenschappen of toestanden op een voet van gelijkheid naast de eigenlijke goden plaatst, zooals dat o. a. fr. 252 geschiedt, waar hij een zijner helden laat zeggen:

„De heerschappij, die 'k na de goden 't heerlijkst acht:
Onsterflijkheid bezit zij niet — al 't andre wèl" [2]),

of wanneer hij aan de tot godheid verheven eigenschap godlijke eer bewijst zooals hij dat door Eteocles laat doen, die aldus spreekt:

„De Waakzaamheid, der goden allernuttigste,
Haar smeeken wij de redding dezer veste af" [3]).

Nog sterker is deze vermenging van de allegorie met de werkelijke godheid in de woorden van Helena, die bij de herkenning van haren man uitroept:

[1]) Aesch. *Choeph.* 57.

[2]) fr. 252. *τυραννίδ' ἣ θεῶν δευτέρα νομίζεται,*
τὸ μὴ θανεῖν γὰρ οὐκ ἔχει, τὰ δ' ἄλλ' ἔχει.

Vgl. ook Phoen. 509.

[3]) Phoen. 782. *τῇ δ' εὐλαβείᾳ, χρησιμωτάτῃ θεῶν*
προσευξόμεσθα τήνδε δυσσῶσαι πόλιν.

„O Goden!.... immers ook 't erkennen van een vriend
Is God" [1].

want hier wordt niet slechts door de toelichting alle schijn van dankbaarheid jegens de werkelijke goden te niet gedaan, maar de persoonlijkheid zelve der aangeroepen goden vloeit weg in een zinledig abstractum.

Bij zoo groote willekeur in het gebruik van den naam θεός verwondert het ons niet, dat ook de titel daemon door Euripides wordt gebezigd in variatiën, die zich bij de vroegere dichters of nog gansch niet, of niet zoo duidelijk althans laten waarnemen. Het woord daemon heeft reeds in zich zelf eene minder scherp afgebakende beteekenis dan θεός, en wanneer Euripides de goden afwisselend θεοὶ en δαίμονες noemt, wanneer hij door die benaming de Olympiërs stelt tegenover Zeus, of de godheden van lageren rang tegenover de Olympiërs, dan wijkt hij weinig af van het gewone gebruik, zoo min als wanneer hij de gestorvenen „zalige daemonen" noemt. Maar tot eene andere opvatting van den daemon brengt hem de ontwikkeling van eene voorstelling waarvan wij reeds in Homerus' tijden de kiemen waarnemen. Wij vonden nl. reeds van Homerus af den daemon als den Lotsbeschikker genoemd. Nu heeft gaandeweg, evenals dat met de Moira geschiedde, deze „godheid" hare persoonlijkheid verloren, zoodat de beschikker weldra met de beschikking tot één denkbeeld samen vloeide. Doch deze vervluchtiging van de persoonlijkheid des daemons is slechts zeer langzaam geschied, en hoewel door Pindarus op enkele plaatsen daemon in den zin van Lotsbeschikking gebruikt wordt, blijft bij Aeschylus en Sophocles de

[1]) Helen. 560. ὦ θεοί.... θεὸς γὰρ καὶ το γιγνώσκειν θεοίς.
Vgl. aanteekening E.

Daemon nog eene — zij het ook vage — persoonlijkheid handhaven. Eerst Euripides heeft door dien naam niet alleen de abstractere beschikking, maar zelfs het *beschikte*, dus een bepaald *lot* (τύχη) aangeduid, en wel zóó, dat voor de gedachte aan persoonlijkheid geene plaats meer overblijft. Een zeer sprekend voorbeeld van dit gebruik vinden wij in de Phoenissae, waar Antigone van Polynices, die zijne misdaad door den dood heeft geboet, dit zegt:

„Hij gaf dus zijnen daemon reeds in Tyche's hand" [1].

Hiermede kan zij niets anders dan zijn leven bedoelen, dat hij aan het Noodlot had moeten afstaan, zoodat hier dus de δαίμων aan de τύχη ondergeschikt wordt. In dien zelfden zin, dus geheel onpersoonlijk, moet het ook worden opgevat als Heracles, sprekende over den voor hem verborgen gehouden dood van Alcestis tot Admetus zegt:

„Waarom dan hieldt gij, bij de naad'ring van een vriend,
Den daemon stil verborgen, die uw woning trof?" [2].

En duidelijker nog wordt ons dat onpersoonlijke gebruik in de klacht, waarmede de Trojaansche vrouwen haar toekomstig lot gedenken:

„Nog zwaarder rampen wachten mij,
Dan die der Grieken sponde mij brengt: —
Gevloekt die daemon en die nacht!...." [3].

[1]) Phoen. 1653. ὀνχοῦν ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα.
[2]) Alc. 561. πῶς οὖν ἔκρυπτες τὸν παρόντα δαίμονα.
[3]) Troad. 201. μόχθους ἔξω κρείσσους
ἢ λέκτροις πλαθεῖσ' Ἑλλάνων —
τοῦδε τοῦδε αὐτὰ καὶ δαίμων —
Zie verder aanteek. F.

Deze uitbreiding van het gebruik der benamingen θεός en δαίμων is inderdaad in verband met andere verschijnselen een symptoom van des dichters ongeloof; maar de uitingen van vroomheid en twijfel, de woorden van strijd en verzoening wisselen elkander in zijne tragedie zoo herhaaldelijk af, dat men uit een dergelijk feit nog geene gevolgtrekking zou mogen maken. Vóór wij dus een beslist oordeel zullen mogen uitspreken over Euripides' standpunt ten opzichte van de oude Goden, moeten wij in de eerste plaats zijne uitspraken over hunne verschillende eigenschappen nagaan, en daarna de vraag trachten te beantwoorden of zijn strijd slechts tegen enkele anthropomorphistische voorstellingen was gericht, of werkelijk tegen het geheele wezen der Olympiërs. Vooreerst dus vragen wij in aansluiting aan onze beschouwing van Aphrodite in den Hippolytus, en Apollo in den Io: welke zijn de eigenschappen, die de mensch in Euripides' tragedie in zijne goden waarneemt?

Het is duidelijk, dat hier de toekenning van onvolmaaktheid aan de goden niet dezelfde verontschuldiging kan vinden als in de naieve poëzie van Homerus. Anthropomorphisme, bij den ouden dichter een gevolg van zwakheid der menschelijke voorstelling, neemt een geheel ander karakter aan wanneer het zich openbaart in het werk van een denkend, dogmatiseerend dichter, die als leerling der philosophische bestrijders van het anthropomorphisme, op het voetspoor van Xenophanes verklaard had:

> „De Godheid immers, zoo z' in waarheid Godheid is
> Kent geen behoeften." [1])

[1]) Herc. fur. 1345. δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός.

Deze leer is zoozeer de uitdrukking van Euripides' eigen overtuiging, dat de goden des polytheïsmus, die inderdaad zeer vele behoeften kennen, in de oogen zijner helden met hunne almacht ook hunne persoonlijkheid hebben verloren, en in zijne drama's rondwandelen als schimmen, wier bestaan de dichter dikwijls zelf schijnt te vergeten, tot hij hen ten slotte aanvat om als wonder-wrochtend tooneel-toestel den „*dignus vindice nodus*" door te hakken. Want hoe herhaaldelijk ook gepredikt, leefde toch die goddelijke almacht voorzeker weinig voor de voorstelling van den dichter, die tooneelen vermocht te scheppen, zooals wij er in de „Helena" onder anderen een vinden. Vol ernst en met plechtig vertoon van goddelijke heiligheid, treedt daar de zieneres Theonoë voor ons op. Zwavel reinigt de lucht die zij inademt, fakkels lichten haar voor, opdat haar heilige voet zich aan geenen steen stoote: wij zijn geheel doordrongen van hare heilige gemeenschap met God. Daar hooren wij haar aan Menelaus verhalen, dat tusschen Hera, die Helena redden wil en Aphrodite, die zijne vrouw wil beletten naar Griekenland terug te keeren, vóór den rechterstoel van Zeus een twist is ontstaan:

„In mijne handen ligt het, of 'k maar Kypris wil,
U'w komst verradend' aan mijn broeder, U verderv'
Of ook, maar Hera luistrend' u het leven redd'." [1])

Hoezeer maakt de vrome Theonoë de macht der beide godinnen niet alleen, maar ook de opperheerschappij van den scheidsrechter, den Aegisvoerenden Zeus, tot een voorwerp van spot, door hare verklaring, dat zij, sterflijke vrouw, in een geding der onsterfelijken de beslissing in handen heeft!

[1]) Helen. 888. *τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν εἴθ', ἃ βούλεται Κύπρις,*
λέξαι' ἀδελφῷ σ' ἐνθάδ' ὄντα δυολέσαι
εἴτ' αὖ, μεθ' Ἥρας σώσαι σον σῶον βίον.

Na al de reeds aangehaalde voorbeelden is het, hoop ik, onnoodig, uitvoerig aan te toonen, dat in de *handeling* van Euripides' drama's de goddelijke oppermacht door voortdurende inconsequenties wordt verkort; het is op dit oogenblik voornamelijk de vraag, hoe de helden van onzen dichter over deze en andere goddelijke eigenschappen denken en spreken. Gedwongen om zijne personen te teekenen als deelende in de gangbare Grieksche geloofsovertuigingen, laat Euripides hen inderdaad (en wel voornamelijk in die drama's waar hij, zich, door politieke overwegingen geleid, nauwer aan het officieele geloof aansluit) tot op zekere hoogte de almacht der goden erkennen. Adrastus buigt zich voor Zeus met dit vrome woord:

„Wij hangen af van uwe macht;
Alleen wat uw behagen is, volbrengen wij." [1])

Theseus wijst er eveneens op, dat zonder de hulp der goden ook zelfs de deugd niets vermag, (*Suppl.* 597. cf. fr. 493 en 354) en het koor in de Heracliden acht geen geluk denkbaar zonder der goden bestiering (vs. 608. vgl. 766). De overtuiging, dat hunne macht „ook uit het hopelooze redding vindt," brengt den balling troost (*Alcmene* fr. 101. cf. fr. 1074) en is voor den mensch een grond te meer om hun welbehagen te volbrengen (fr. 942). Orestes zelfs, anders waarlijk, ondanks zijne goddelijke zending, geen type van vroom geloof, erkent in de aan Clytaemnestra voltrokken straf boven zijn eigen hand die der goden (*Electr.* 890), en wellicht wijst de geheele tragediën-rij van Euripides geen regel aan, waar het geloof in de goddelijke oppermacht meer tot werkelijkheid wordt door daden dan

[1]) Suppl. 734. *σοῦ γὰρ ἐξηρτήμεθα*
δρῶμέν τε τοιαῦθ' ἃν σὺ τυγχάνῃς θέλων.

dat in de Iphigenia van Aulis geschiedt, waar we de koningsdochter in maagdelijke vroomheid, van twijfel nog ongerept, hooren spreken:

> Zoo dan Artemis mijn lichaam eischt als offer, hoe zou ik
> Zwakke sterv'ling mij verzetten tegen goddelijken wil? [1])

Maar talrijker dan deze onbeperkte erkenningen van de goddelijke almacht zijn de plaatsen waar zich in zulke woorden eene bitterheid mengt, die, bij dezen dichter althans, den weg baant tot ontkenning, zooals wanneer van de godheid wordt gezegd dat zij menschelijk geluk nog gemakkelijker uitwischt dan de spons eene schildering wegveegt van het paneel, (fr. 621) [2]) of wanneer de mensch, zich over de menschelijke onwetendheid in alles wat de goden betreft beklagende, juist daardoor de erkentenis van hunne almacht verzwakt:

> „Bij menschen is geen ding bestaanbaar zonder God!
> Maar — voortgestuwd door ijdle hope zwoegen wij
> Vergeefs veel moeite lijdend — zonder zekerheid" [3]).

Eene erkenning der goddelijke almacht, die gepaard gaat met zulk eene kritiek, en vooral met zulk eene belijdenis van eigen onwetendheid, ontzenuwt zich zelve. Dat is ook de indruk, dien het slot van een koorzang der Corinthische matronen bij ons achterlaat, waar de overweging van de beproevingen,

[1]) Iph. Aul. 1395. εἰ δ' ἐξουλεύθη τὸ σῶμα τοὐμὸν Ἄρτεμις λαβεῖν
ἐμοῦδ' ὢν γενήσομαι 'γὼ θνητὸς οὖσα τῷ θεῷ;

[2]) Men zie het verschil van woordenkeus in dit beeld bij Euripides en bij Aeschylus (Ag. 1289).

[3]) fr. 895. οὐκ ἔστιν οὐδὲν χωρὶς ἀνθρώποις θεῶν,
σπουδάζομεν δὲ πόλλ' ἐπ' ἐλπίδων κενῶν
μάτην πόνους ἔχοντες, οὐδὲν εἰδότες.

die het bezit van kinderen den menschen brengt, de vrouwen deze vraag doet stellen:

„Wat nut kan het zijn, dat bij al onze smart
Bovendien nog de goden de kwellende zorg
Voor der kinderen lot
Ons sterv'lingen hebben beschoren" [1].

In den mond van een denker als Euripides maakt dit oordeel over de handelwijze der goden de erkentenis hunner macht tot eene fraze. Dergelijke woorden, of eene betuiging als die van Io, (*Io* 378), dat — zelfs al is het recht aan de zijde der menschen — dezen toch onmogelijk de goden kunnen dwingen dat recht te erkennen, moesten ook in de oogen van de helden zelf als geloofsbelijdenis al zeer weinig waarde hebben. Het is dan ook eigenaardig te zien hoe zulke betuigingen, als het ware door de gewoonte op de lippen gebracht, eenvoudig over het hoofd worden gezien door dengene tot wien zij gericht waren. Als één voorbeeld daarvan noem ik de scène in de Andromache, waar Peleus het bericht van de vermoording van Neoptolemus ontvangt. De oude Vorst is ontroostbaar over den dood van zijnen kleinzoon: door hem op de goddelijke almacht te wijzen tracht het koor hem tot berusting te stemmen:

„Het lot gehoorzaamt Gode: God beschoor u dit."

Wat is het antwoord van Peleus op deze vrome vermaning?

„Wee, wee, mijn lieveling: verweesd laat gij mijn woning
En mij, den grijsaard, kinderloos."

[1] Med. 1112. *πῶς οὖν λύει πρὸς τοῦς ἄλλοις*
τήνδ' ἔτι λύπην ἀνιαροτάτην
παίδων ἕνεκεν
θνητοῖσι θεοὺς ἐπιβάλλειν.

Men ziet het, de oude Peleus acht de woorden van het koor niet eens een antwoord waardig. Nu zou men het hem, om zijne smart, kunnen vergeven dat hij doof is voor dergelijke prediking; maar ook het koor zelf is zoo weinig doordrongen van de waarheid dezer officieel aangeboden troostgronden, dat het die onmiddellijk laat vallen en aanstonds instemt met den grijsaard, door deze verklaring:

„'t Waar' passend, zoo gij vóór uw kroost gestorven waart!" [1])

Zijn wij er door zulke uitingen opmerkzaam op geworden, hoe weinig waarachtig het geloof aan Goddelijke oppermacht is, dat Euripides aan zijne helden geeft, dan valt ons daardoor te duidelijker in het oog, dat de dichter dikwijls ook door zijne woordenkeuze de uitdrukking van dat geloof verzwakt. Wij lezen in het 152ste fragment:

Want d' één geniet zegen; den ander heeft God
Na stralenden vóórspoed in rampen gehuld:
Zoo wankelt het leven, en wisselt het lot
Op den adem des winds.

Is hier niet de keuze van het laatste beeld lijnrecht in strijd met het begrip eener zelfstandige zelfbewuste macht Gods [2]).

Wat wij omtrent de almacht der goden opmerken geldt

[1]) Andr. 1203. *ΧΟΡ. Θεοῦ γὰρ αἶσα, θεὸς ἔκρανε συμφοράν.*
ΗΗ. ὦ φίλος, ἔλειπες ἐν δόμοις μ' ἔρημον
γέροντ' ἀπαιδα νοσφίσας.
ΧΟΡ. Θανεῖν, θανεῖν σε χρέων χρὴν πάρος τέκνων.

[2]) Andromed. fr. 152. *ὁ μὲν ὄλβιος ἦν, τόνδ' ἀπέκρυψεν*
θεὸς ἐκ χείρων τῶν τότε λαμπρῶν
νέμει βίοτος, νέμει δὲ τύχη
κατὰ πνεῦμ' ἀνέμων.

Vgl. aanteekening G.

ook van de andere eigenschappen der Godheid. Wat goddelijke heiligheid wezen moet, staat den dichter helder genoeg voor den geest; den oorsprong van de met die heiligheid strijdende voorstellingen had hij duidelijk genoeg erkend: reeds in zijne *Peliades* had hij er op gewezen, dat de goden zelf niet onrein kunnen zijn, maar dat de onreinheid van onze eigene voorstelling hen zoo schildert, en op eene meer polemische wijze schetste hij later in den *Hercules furens*, hoe hoog zich de goddelijke heiligheid verheft boven alles wat menschelijk is. In die tragedie zien wij Heracles, verslagen en vol wroeging over den doodslag, dien hij in krankzinnigheid aan zijne kinderen beging, nederzitten met omhulden hoofde. Bij dien aanblik vergeten wij bijna, dat van dit alles niet Heracles zelf de oorzaak is, maar Hera, die Lytta, godin van den waanzin, aan hem haar wreeden arbeid liet volbrengen. Wij deelen in het gevoel van schaamte en berouw, dat den held dringt zijn aangezicht voor den Zonnegod te verbergen. Maar daar treedt zijn wapenbroeder, de vrome Theseus op hem toe, en tracht het gewaad weg te schuiven waarmede Heracles zijn gelaat bedekt houdt:

HER. Waartoe voor 't oog van Helios mijn hoofd onthuld?
THES. Waartoe? Gij kunt geen God besmetten, sterflijk mensch! [1])

Aldus komt een van Euripides' meest geloovige helden, de Gode gevallige vorst van Athene, op tegen het van Homerus' tijden af gepredikte geloof, dat het aanschouwen van menschelijke zonde de Godheid verontreinigt. Immers, dat werkelijk

[1]) H. f. 1230. *ΗΡ. τί δῆτ' ἐμοῦ κρᾶτ' ἀνεκάλυψας ἡλίῳ.*
ΘΗ. τί δ'; οὐ μιαίνεις θνητὸς ὢν τὰ τῶν θεῶν.
Dit woord van Theseus dient ter bestrijding van gedachten als Io 1118 uitgesproken worden.

Theseus hier polemiseert, blijkt voldoende uit de onmiddellijk volgende uiting van zijne vrijzinnigheid:

HER. Rampzaal'ge, vlucht! Mijn zonde brengt besmetting aan.
THES. Nooit werd door vriendenlijden eenig vriend besmet! [1]).

De dichter, die zulke opvattingen huldigt, moet aan de Goddelijke heiligheid hooge eischen hebben gesteld. Maar wie mocht vragen, of de schepselen van den dichter goden leeren kennen, die aan zulke eischen beantwoorden, hij zal, bij de vluchtigste lezing zelfs, tot de ervaring komen, dat dit op verre na het geval niet is. Doch men zou kunnen vragen, of niet wellicht de teekening van de goden zooals het volksgeloof die zag een onwillekeurig anthropomorphisme was; men zou kunnen meenen, dat de dichter hen zijns ondanks zoo zwart schilderde, ook zou men op tal van plaatsen kunnen wijzen, waar het geloof aan de heiligheid en de rechtvaardigheid der Olympiërs schijnt gehandhaafd te worden. Maar van *naief* anthropomorphisme kan bij dezen dichter geen sprake meer zijn: zijn anthropomorphiseeren is veeleer een bewijs van zijn ongeloof [2]); en hoe vele de schijnbaar geloovige uitingen zijner helden ook mogen zijn, de klank dier betuigingen sterft weg als men de beschuldigingen hoort, door de slachtoffers der goden uitgesproken. Want niet allen hullen hare klacht in zoo bescheiden taal als Alcmene:

„Geen woord van smaad uit mijnen mond verneme Zeus:
Maar — of hij rein is jegens mij, dat weet hij zelf" [3]).

[1]) H. f. 1232. *ΗΡ. φεῦγ' ὦ ταλαίπωρ' ἀνόσιον μίασμ' ἐμόν.*
ΘΗ. οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων.

[2]) Zie aanteekening H.

[3]) Heracl. 719. *Ζεὺς ἐξ ἐμοῦ μὲν οὐκ ἀκούσεται κακῶς·*
εἰ δ' ἐστὶν ὅσιος, αὐτὸς οἶδεν, εἰς ἐμέ.

De plaatsen zijn maar al te talrijk, die bewijzen, dat der goden bedrog en echtbreuk, voor Euripides niet, als voor Pindarus, een wonde plek in een overigens dierbaar geloof waren, welke men met ernstig zwijgen bedekt; maar een welkom doel zoo voor scherpe schichten, als voor grover geschut. Men zie slechts in welke verpletterend duidelijke bewoordingen Alope (eene van de vele slachtoffers der Goddelijke willekeur wier lotsbeschrijving Euripides zoo onverdiend μισογύνης deden schijnen) hare verwijten kleedt tegen Poseidon, die haar verkrachtte:

„Sinds hij mijn schoot bevruchtte, heeft hij nimmer zich,
Ook in den droom des nachts zelfs niet, aan mij vertoond!" [1])

en men verzuime niet, daarbij te letten op de gevolgtrekkingen, die Euripides zijne helden maken laat uit deze door de mythologie verkondigde onheiligheid der Olympiërs. Niet slechts eene listige koppelaarster als de voedster in Hippolytus spoort op dien grond tot zondigen aan; het is niemand minder dan Theseus, die Heracles op zulk eene wijze tracht op te richten uit zijne verslagenheid, welke in ons oog voorzeker hooger staat dan de stemming, die Theseus er voor in de plaats wil zien treden:

„Vermengden zich de goden niet onwettiglijk
In schandlijke echtbreuk? Moordden zij hun vaad'ren niet
Ter wille der regeering?.... Toch bewonen zij
Olympus rustig; boeten voor hun onrecht niet" [2]).

---

[1]) fr. 108. πλήσας δὲ νηδὺν οὐδ' ὄναρ κατ' εὐφρόνην
φίλοις ἔδειξεν αὐτόν.

Vgl. ook o. a. *Hel.* 885 en 1098. *Herc. fur.* 339. 1313. *Io.* 70, 504, 807.

[2]) Herc. fur. 1314. „οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος,
ξυνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας
πατέρας ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως
Ὄλυμπον, ἠνέσχοντο θ' ἡμαρτηκότες."

Ziedaar de argumenten waarmede een geloovig vorst een alleszins gewettigd berouw bestrijdt. Voorwaar, het verwondert ons niet, dat Heracles, in wiens woorden de dichter zelf tot ons spreekt, deze mythologische verhalen „rampzalige dichterlogens" noemt, geen' Olympiër ter hulpe roept, en liever in eigen zelfgenoegzaamheid den dood als zijnen eenigen verlosser wil afwachten.

Eene andere vraag is: leert de mensch, zooals Euripides ons dien teekent, zijne goden als rechtvaardig kennen? Zijne goden voorzeker niet. Wel is de leer der vergelding, die poëzie en geloof beide in Nemesis verpersoonlijken met het beginsel der tragedie niet slechts, maar ook — zooals wij dat later duidelijk zullen zien — met de philosophische opvattingen van Euripides ten nauwste verbonden; wel behoort de straf, die de zonde volgt, eenigermate tot de van alle godsdienstige voorstellingen onafhankelijke waarnemingsfeiten, maar het geloof aan zulk eene Vergelding sluit nog niet de overtuiging in zich, dat de Olympiërs rechtvaardig zijn. Toch zou het soms kunnen schijnen, alsof men te zeer toegaf aan de neiging om Euripides als een ongeloovige te teekenen, wanneer men hem ook op dit punt een bestrijder der goden noemt. Want voorzeker, de plaatsen in zijne tragediën zijn niet zeldzaam, waar nadrukkelijk geloof in den steun van rechtvaardige goden wordt uitgesproken: zeer eigenaardige beteekenis heeft in dit opzicht het volgend theologisch twistgesprek van het koor uit de „*Supplices*":

B. Gewis, de Moira treft, die hoog thans zijn verheven.
Die troost heeft nieuwen moed mij in de ziel gegeven.
A. Gij spreekt al-of ge Goden nog rechtvaardig acht!
B. Voorwaar! Wie anders richten 't menschelijk geslacht?
A. Hoe vaak zag ik de Goôn den sterveling bestrijden!

B. Kleinmoedig zijt gij door de vrees voor vroeger lijden. —
Recht roept om wraak en bloed eischt bloed.
Maar zoete troost wordt door de Goden
Voor elke ramp den stervling eens geboden
Daar 't al voor hun beschikking buigen moet [1]).

In deze uitspraak berusten de weifelende vrouwen, en door de uitkomst zal zich haar geloof in de goddelijke rechtvaardigheid niet bedrogen zien. In dien zin nu, zoo in het algemeen, handhaaft de dichter veelal voor het geloof zijner helden de goddelijke gerechtigheid, en dat te meer in tragediën als de Supplices en de Heracliden, die als het ware officieele pleitredenen voor het geloof als steunpilaar van het staatsgebouw zijn, en waarin de hoofdpersonen dan ook geheel in overeenstemming met den overgeleverden godsdienst zijn geteekend [2]). Maar zoodra die gerechtigheid als eigenschap van een der Olympische Goden ter sprake komt, klinkt gewoonlijk de toon der schepselen van den dichter gansch anders. Hiervan kan het verhaal van den bode in „Andromache," die uit Delphi de tijding van Neoptolemus' dood brengt, ons het bewijs geven.

---

[1]) Suppl. 608 vv.

ΗΜ. β'. αλλὰ τὸν εὐτυχίᾳ λαμπρὸν ἄν τις εἴροῖ
μοῖρα πάλιν τόδε μοι το θράσος ἀμφιβαίνει
ΗΜ. α'. δικαιοις διώκοντας οὐ γ' ἐννέπεις.
ΗΜ. β'. τίνες γὰρ ἄλλοι νέμοντοι συμφορὰς;
ΗΜ. α'. διάφορα πολλὰ θεῶν βροτοῖσιν εἰδοῦσ.
ΗΜ. β'. φόβῳ γὰρ τοῦ πάρος διόλλυσαι.
δίκα δίκαν δ' ἐκάλεσε καὶ φόνος
φόνον, κακῶν δ' ἀναψυχὰς
θεοὶ βροτοῖς νέμουσι
ἁπάντων τέρμ' ἔχοντες αἰτοί.

[2]) Men vergel. b. v. Demophon's eerbied voor het asyl-recht met d opvattingen van den dichter elders (b. v. Io 1312 en fr. 1036), en zie aanteekening I.

Neoptolemus namelijk, die eens in den eersten waanzin van droefheid over zijns vaders dood, zich niet ontzien had aan Apollo als Achilles' moordenaar [1]) den eisch te stellen, dat de God boete zou doen voor des helden dood, had zich naar Delphi begeven om berouw over zijne vroegere vermetelheid te belijden. Terwijl dan zoo de Vorst van Phthia met de vroomste bedoelingen naar Delphi was opgegaan, had Orestes aan de wraakzuchtige inblazingen van Hermione gehoor gevende, hem achtervolgd, de achterdocht der Delphiërs tegen Neoptolemus wakker geschud en hen aangehitst tot den moord. In Apollo's heiligdom zelf hadden zij den held, op het oogenblik dat hij ongewapend, tot het offer aan Apollo gereed en met vrome gedachten vervuld voor Gods oog stond, overvallen. Daar rukt Achilles' dappere zoon de heilige wapenen van den wand; en zich keerende tot zijne bestrijders, stormt hij op hen af met den „Trojaanschen sprong." Als duiven op het gezicht van den valk deinzen zijne belagers terug, en de held ware gered geweest, had niet plotseling eene stem, weêrklinkende uit het binnenste van het *adyton*, de Delphiërs tot een nieuwen aanval aangewakkerd. Toen viel de zoon van Achilles, door een Delphischen zwaardstoot in de zijde getroffen, neêr naast het altaar,

„en toen hij nu ter aarde zonk,
Wie stiet er toen het zwaard niet toe? Wie trof hem niet
Met steen- op steen-worp? Zie, door wonden zonder tal
Ontluisterd lag zijn lichaam, 't eens zoo schoone, neer!" [2])

[1]) Hom. Il. *T*. 417. *Λ*. 359. *Φ*. 278.

[2]) Androm. 1152. *ὡς δὲ τρὸς γαῖαν πίπτει*
τίς ὃν οὐδηρὸν προσφέρει, τίς δ' ὃν πέτροις,
βάλλων ἀράσσων· κἂν δ' ἀνάλωται δέμας
τὸ κάλλιμορφον τραυμάτων ὑπ' ἀγρίων.

Geheel deze schildering, geheel de tegenstelling van den vromen Neoptolemus en den meedoogenloozen God (eene inkleeding waartoe noch de overgeleverde mythologie, noch de techniek zijns drama's of de zoogenaamde poëtische rechtvaardigheid den dichter dwong), geheel deze opvatting is er op aangelegd om den toeschouwer het vonnis te doen beamen, waarmede de bode zijn aangrijpend verhaal besluit:

„Zóó heeft die God, die andren wijze orakels geeft,
Die 't vonnis strijkt in vragen van het hoogste recht,
Achilles' zoon bejegend, die als boet'ling kwam.
Een ouden wrok gedacht hij als de slechtste mensch.
En dat zou wijsheid heeten!" [1])

Eigenlijk is de houding van dezen bode tegenover de goden de meest gewone bij bijna alle helden van Euripides. Niet slechts constateeren ze (dikwerf zeer haastig en op grond van de meest vluchtige indrukken des oogenbliks) onrechtvaardigheid in de Olympiërs, maar tevens wijzen ze er gaarne op, dat hunne ervaringen in strijd zijn met hetgeen hun omtrent die goden was geleerd. Ik wijs op het oordeel in den Orestes geveld over Apollo's orakel, dat Agamemnon's zoon ten moedermoord dreef (*Orest.* 15, 163, 285, e. a. p.) op het spitsvondige vonnis van het koor dienaangaande (194) „*δίκα μὲν, καλῶς δ' οὔ*," op de verklaring van den berouwvollen Orestes (290) dat voorzeker zijn vader, hadde hij het moordplan kunnen voorzien en uit zijn graf kunnen wederkeeren, zijn zoon met allen aandrang zou hebben gesmeekt deze wandaad niet te volvoeren;

---

[1]) ibid. 1161. *τοιαῦθ' ὁ τοῖς ἄλλοισι θεσπίζων ἄναξ,*
ὁ τῶν δικαίων πᾶσιν ἀνθρώποις κριτὴς
δίκας διδόντα παῖδ' ἔδρασ' Ἀχιλλέως,
ἐμνημόνευσε δ' ὥσπερ ἄνθρωπος κακὸς
παλαιὰ νείκη· πῶς ἂν οὖν εἴη σοφός;

en bovenal op de bij uitstek praktische redeneering, waarmede de oude Tyndareus op deze daad van goddelijke gerechtigheid kritiek oefent (vs. 507). „Waar moet het, in den naam der Goden, heen," vraagt deze aan Menelaus, „als eerst mijne dochter haren man doodt; daarna hun zoon wraak neemt op zijne moeder, en straks wellicht een ander zoen eischt voor Clytaemnestra's bloed?"

Trouwens, ook in de handeling van deze zelfde tragedie vinden we die leer van de gerechtigheid der goden op in het oog vallende wijze gelogenstraft. In de meening dat Helena werkelijk door Orestes is gedood, wijst het koor op den vinger Gods, hier zoo duidelijk zichtbaar

„De Nemesis der Goden heeft gerechte wraak
Aan Helena voltrokken" [1]).

en somt de rampen op, waarvoor zij thans, naar het koor meent, door gewelddadigen dood rechtvaardige straf lijdt. Dit vertrouwen komt echter Apollo spoedig beschamen als hij aan het einde des drama's met de doodgewaande Helena naast zich op de wolken aan Orestes verschijnt, en op de geredde vorstin wijzende, verklaart, dat Helena in den hoogen aether zal blijven leven. Op zich zelf zou hierin geen bewijs van ongeloof liggen, mits de dichter tegenover menschelijk gissen de duistere wegen der goddelijke gerechtigheid aangetoond, en zoo de overtuiging gewekt had, dat hetgeen den mensch rechtvaardig schijnt, bij de Goden niet altijd aldus is. Nu echter geeft hij als eenigen grond voor Helena's redding en onsterfelijkheid op, dat zij als dochter van den eeuwigen Zeus ook eeuwig moest leven:

Ζηνὸς γὰρ οἶσαν ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών,

[1] vs. 1361. *δια δίκας ἔρα θεῶν νέμεσις ἐς Ἑλένας.*

De billijkheid van deze aanleiding tot onsterfelijkheid houdt gelijken tred met den goeden smaak van zulk eene etymologische woordspeling in den mond van Apollo!

Houden wij nu in het oog, hoe gaarne de dichter deze onrechtvaardigheid geblekene „gerechtigheid der goden" tegenover menschelijke voortreffelijkheid stelt [1]), dan wordt ons duidelijk welk eene klove ook in dit opzicht Euripides van zijne voorgangers scheidt, daar hij iedere vraag omtrent het godenbestuur, iedere klacht over de duisternis waarin de mensch wandelt, onmiddellijk omzet in eene aanklacht tegen de goden, in eene bestrijding van hunne werkelijkheid.

Want even als de gerechtigheid zien wij hun ook de andere voor de godheid onmisbare eigenschappen ontzegd, als door Iocaste (*Phoen.* 86) de wijsheid, door Hecabe trouw aan het eens gesloten verbond (*Troad.* 830) door Agaue ontoegankelijkheid voor menschelijke drift (*Bacch.* 1348) en op tal van plaatsen medelijden met de rampzalige menschen. Hoort men de taal van deze schepselen des dichters, dan erkent men, dat iets anders dan naief anthropomorphisme zijne pen bestuurde bij de teekening der goden tegenover de menschen, en men wordt wel gedwongen groote bitterheid te lezen in het woord waarmede Thetis Peleus inleidt in de goddelijkheid, hem door Zeus verleend:

„En thans: Beween niet langer, die gestorven zijn.
Want deze wet is door de goden vastgesteld
Voor alle menschen: Onvermijdelijk is de dood" [2]).

[1]) Zie Iph. Taur. 711. cl. Iph. Aul. 1403. Herc. fur. 339.

[2]) Andr. 1270. *παύσαι δὲ λύπης τῶν τεθνηκότων ὑπερ·*
πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποισιν ἡδε πρὸς θεῶν
ψῆφος κέκραντται· κατθανεῖν [τ'] ὀφείλεται.

Is het niet alsof zij met deze woorden haren echtgenoot bij zijne verheffing tot de onsterfelijkheid een brevet van goddelijke hardvochtigheid uitreikt?

De voorstelling van zulke Olympiërs, die ook de meest onmisbare eigenschappen der goddelijkheid ontberen, is een nieuw bewijs van des dichters ongeloof. Toch is ook dit bewijs nog niet afdoende. Het zou immers mogelijk zijn dat de dichter, strijd voerende tegen de gewone voorstellingen aangaande die goden, toch die goden in hun wezen zelf onaangetast wenschte te laten [1]). De vraag of dit werkelijk het geval is geweest, of dat integendeel de schildering hunner zedelijke onvolkomenheid voor hem een middel was hun geheele persoonlijkheid te vernietigen, kan slechts worden beantwoord door een onderzoek naar de gronden, waarop de mensch in Euripides' tragedie zijn geloof bouwt. Tot zulk eene vraag toch rechtigt ons Euripides' eigen bespiegelende aard. Bij hem kan men onmogelijk volstaan met dit antwoord, dat ons bij eenen man als Sophocles zou kunnen bevredigen: „de dichter denkt zich nu eenmaal het heelal niet zonder het opperbestier van die goden, die hij teekent zooals ze hem door de vaderen geteekend waren." Een zoodanig standpunt moge Euripides een enkel oogenblik van resignatie „strijdens moede" tot het zijne maken, zooals wanneer hij in de *Bacchen* zingt:

„Geen menschlijk peinzen openbaart de goden ons:
't Geloof der vaadren, reeds van d' oudste tijden her
Ons eigendom — geen redekaav'ling werpt het neer,
Wat wijsheid ook scherpzinnig vorschen heeft onthuld," [2])

[1]) Dit is o. a. de meening van Hartung. *Eur. rest.* I. 98: *Nihil obstabat quominus multos daemonas vel deos populares esse crederet, quos, maiorum institutis acceptos, pie colendos statueret.*

[2]) Bacch. 200. *οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν.*

een enkel oogenblik moge zulk eene verzuchting zijn vragen naar den grond van des menschen geloof afbreken, ook deze uiting zelve is in waarheid slechts eene klacht over de onvruchtbaarheid van alle theologische twistgesprekken, geenszins eene erkentenis van de juistheid der instellingen, waartegen hij voor het oogenblik den strijd wil gestaakt zien.

Onderzoeken wij nu op welke wijze de goden zich in Euripides' tragedie aan de menschen openbaren, dan zouden wij in de eerste plaats moeten letten op den duidelijksten en voor 't oude Grieksche geloof meest overtuigenden openbaringsvorm: de persoonlijke goden-verschijning. Maar — wie zou er in werkelijkheid aan denken in de goden-verschijningen van Euripides' drama ook maar eenigermate een bewijs van des dichters geloof, of eene opwekking tot geloof voor anderen te zien? Zij (en dit geldt vooral van den *deus ex machina*) zijn een technisch toestel door de traditie aan Euripides in de hand gedrongen, een instrument waarvan het gebruik even vergeeflijk was op den moeilijken weg van het intrigue-drama, als onvermijdelijk voor eenen dichter, die zich nu eenmaal genoodzaakt zag zijne stof te kiezen in eene zonder goden niet denkbare heroënwereld. En te eerder kon ondanks verschil van eigen denkwijze en overgeleverd geloof een dichter die Olympiërs persoonlijk voor het oog der stervelingen doen optreden, omdat hij zoo doende eene wonderwereld schilderde, ook zelfs aan den geloovigste onder zijne toeschouwers slechst door de traditie bekend: immers de tijd was verre, waarin de goden den stervelingen persoonlijk waren verschenen; in zijne eigene dagen waren die goden-verschijningen

πατρίους παραδοχὰς ἃς θ' ὁμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος
οὐδ' εἰ δι' ἀκρῶν τὸ σοφὸν ηὕρηται φρενῶν·

nagenoeg geheel teruggedrongen tot dat gebied, waarop zich bij de Grieken geloof en vrije fantasie zoo zusterlijk vereenigde, zoo grillig mengde, dat men vergeefs trachten zou, de grens te trekken. Inderdaad is dan ook de beteekenis van de goden-verschijning als openbaring der werkelijkheid Gods voor de helden van Euripides weggevallen. Ten aanhoore van den stoet van goden, die hen omringt, hooren wij hen voortdurend de naieve klacht herhalen, welke Xenophon zijnen twijfelaar in tegenwoordigheid van Socrates laat slaken: „ja — maar ik *zie* de goden niet" [1]). Gehuld in hun heroisch kleed, gedekt met den tragischen mantel, schijnen Euripides' helden op het tooneel wel te wandelen met de goden, maar, denken wij slechts voor een oogenblik die tooneelversiering weg, dan zijn zij als de kinderen van des dichters eigen tijd: twijfelend en schouderophalend hooren zij de verhalen van goden-verschijningen aan: op dezelfde wijze wellicht als menig Athener het eenvoudige verhaal van Herodotus zal hebben vernomen, hoe in den tijd hunner ouders God Pan aan den renbode Phidippides op het Parthenisch gebergte zijne hulp in den slag van Marathon had toegezegd.

Wij zien dus aan deze goden-verschijningen de helden in het drama van onzen dichter hunne argumenten niet meer ontleenen; en worden daardoor in ons onderzoek naar de goddelijke openbaringen bij Euripides bepaald tot de innerlijke waarneming van het bestaan der goden (de mantiek in haren ruimsten zin), en tot de logische conclusies omtrent hun werkelijkheid getrokken uit die verschijnselen, waarin zij zich aan de stervelingen schenen te manifesteeren.

[1]) Xen. *Memor.* I. 4. „οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γεγονότων τοὺς δημιουργούς.

Ten opzichte van de mantiek acht ik het wenschelijk op onze latere beschouwingen vooruit te loopen, en reeds thans de positieve meening van onzen dichter toe te lichten, omdat het voor ons van belang is te constateeren, dat, noch voor Euripides, noch voor zijne tijdgenooten het aannemen van het bestaan eener onbedriegelijke μαντική volstrekt behoefde te leiden tot het aannemen van een werkelijk bestaan der Goden, al zou men bij oppervlakkige beschouwing meenen, dat de werkelijkheid van orakelgevende en voorspellende goden door de mantiek zelve als *conditio sine qua non* moest zijn vooropgesteld. Eene eenigszins uitvoeriger behandeling van het wezen en de beteekenis der mantiek is hierbij onvermijdelijk [1]).

De μαντική, ten deele het eigendom van de zieners (μάντεις) die, ofschoon later dikwijls en met recht gesmaad, in de oudste dagen van Griekenlands geschiedenis hoogelijk geëerd waren als „vertolkers van Gods wil en openbaringen," kan toch ook tot op zekere hoogte in iederen leek aanwezig zijn, en het geloof aan deze zienersgave is van het godsdienstig geloof ten eenenmale afgescheiden, omdat zij niet steunt op eene of andere eigenschap van de godheid, maar op eene hoedanigheid van den menschelijken geest. Immers zooals Plato zegt: „de ziel zelve is met eene zekere zienerskracht begaafd" [2]). Het karakter van die kracht zouden wij met de herinnering kunnen vergelijken: wat de herinnering is voor het verleden, dat is de mantiek voor de toekomst. Van haar grooten invloed verkrijgen wij geene onjuiste voorstelling, als wij denken aan de schildering,

---

[1]) Omtrent haar technische bijzonderheden kan ik volstaan met eene verwijzing naar de voortreffelijke hoofdstukken aan dit onderwerp gewijd in K. F. Hermann's Gottesd. Alterthümer, vgl. ook v. Limburg Brouwer *Hist. de la civ. mor. et rel. d. G.* IVde deel 1ste hfdst.

[2]) Plato *Phaedr.* p. 242. C. „μαντικόν γέ τι ἡ ψυχή."

die Plato van Socrates' daemonium geeft. Maar wat haren oorsprong aangaat, of wij bij de mantiek slechts denken aan de gave om juist waar te nemen en te verstaan, wat de goden in teekenen openbaren, of dat wij letten op den verhevensten vorm der μαντική, die niet vraagt naar zichtbare teekens, maar kracht put uit het divinatorisch bepeinzen der verborgene waarheid [1]) — hetzij dus dat wij spreken van het lezen der teekens, hetzij van eene onmiddellijke erkenning der godheid, in beide gevallen berust de μαντική in eene der menschelijke ziel toegekende gave, die van ieder dogma omtrent de godheid onafhankelijk is. Dat de oudste dichters naar den oorsprong en het wezen dezer ziele-kracht nog weinig vroegen, spreekt wel van zelf. Toch verdient het opgemerkt te worden dat de innerlijke mantiek tegenover de eenvoudiger waarneming van zichtbare teekenen, reeds bij Homerus wordt verheven. Men zou inderdaad den dichter der Ilias het grootste onrecht doen, als men ongeloof zocht in de voorstelling van Hector's houding tegenover de vogelwichelarij in Il. XII. vs. 195—241; nadrukkelijk verheffen van den hoogeren vorm der onmiddellijke waarneming tegenover de gewone zienerskunst, kunnen wij hier echter niet voorbij zien. Wij vinden geschilderd, hoe de Trojanen onder Hector aanstormen op den muur der Achaeërs. Doch zie — plotseling deinzen zij terug voor een tecken:

„Want hun verscheen, nu zij dachten haar over te trekken, een vogel,
Streek daar langs hen ter linker een luchtdoorklievende aadlaar.
Houdend een draak, reusachtig en rood, in den greep zijner klauwen,
Maar noch levend en spartlend; met kracht noch bleef hij zich weren,

[1]) cf. Cic. *Div.* I. 18. Tegenover degenen, die de μαντική als bepaalde kunst hebben bestudeerd, stelt Cicero hen, *qui non ratione aut conjectura, observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi, aut soluto liberoque motu futura praesentiunt.*

Want naar het dier, dat hem klemde, zich kronkelend, stak hij zijn vijand
Fel in de borst bij den hals; van de hevige pijnen bevangen
Wierp hij hem snel van zich af; en hij viel in het midden der scharen,
Doch in het ruischen der lucht vloog schreeuwend de adelaar opwaarts" [1]).
(Ilias v. Vosmaer).

Verschrikt door dit teeken roept Polydamas Hector toe toch af te zien van een voornemen welks vermetelheid zoo klaarblijkelijk aan Zeus, van wien immers de teekens komen, mishaagt. Maar het luchtgevecht, dat al den anderen het bloed in de aderen deed stollen, jaagt Hector geen vrees aan. Hij verklaart het vogelteeken als van geene waarde en spreekt onverschrokken:

„Eén is 't beste der teekens: te redden het land zijner vaadren" [2]).

Hoe ongeloovig dit woord moge klinken, ijdele zelfverheffing of minachting voor de leeringen der mantiek is hier ver van den Trojaanschen held. Wat hem deze verklaring op de lippen legt is het geloof aan de innerlijke mantiek:

„Wij toch steunen gerust op den raad des verheven Kronioos" [3]).

Zie hier dus reeds bij Homerus een voorbeeld van die hoogere

[1]) *ὄρνις γὰρ ὄφιν ἐπῆλθε περιρρόμενοι μεμαῶσιν*
αἰετὸς ὑψιπέτης ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἐέργων,
φοινήεντα δράκοντα φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον
ζωόν, ἔτ' ἀσπαίροντα· καὶ οὔπω λήθετο χάρμης,
κόψε γὰρ αὐτὸν ἔχοντα κατὰ στῆθος παρὰ δειρήν
ἰδνωθεὶς ὀπίσω· ὁ δ' ἀπὸ ἑθεν ἧκε χαμάζε
ἀλγήσας ὀδύνῃσι, μέσῳ δ' ἐνὶ κάββαλ' ὁμίλῳ,
αὐτὸς δὲ κλάγξας πέτετο πνοιῇς ἀνέμοιο.

[2]) vs. 243. *εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.*

[3]) vs. 241. *ἡμεῖς δὲ μεγάλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλῇ.*

Vgl. ook vs. 234. 235.

divinatie-gave, die later, zooals Metzger het uitdrukt, „als edler Doppelgänger jener grell contrastirenden dem Aberglauben verfallenen Wahrsagerei zur Seite ging [1]).

Ik haalde dit enkele voorbeeld aan om het schijnbare verzet van den geloovigen Hector tegen de mantiek te verklaren, en duidelijk te maken, dat eene mindere achting voor sommige harer toepassingen in de zoogenaamde ἔντεχνος μαντική (de mantiek door technische verklaring van teekenen) geloof in hare waarachtigheid volstrekt niet buiten sloot. Maar met dit enkele citaat uit Homerus kan ik volstaan, want daar bij de geloovige Grieksche dichters het geloof aan de mantiek zich grondt op het zonder eenige aarzeling aangenomen dogma, dat de goden zich den menschen, hetzij door teekens, hetzij door onmiddellijken invloed op hunne ziel, willen en kunnen openbaren, is een verder onderzoek naar hunne meeningen hier ter plaatse overbodig; vooral daar uit hunne getuigenissen door Welcker met zeer gelukkige keuze eene bloemlezing is gegeven in zijne Griechische Götterlehre [2]).

Van meer gewicht voor ons tegenwoordig onderzoek is het feit, dat de philosophen ten opzichte van de μαντική geene polemische houding hebben aangenomen, maar òf zonder verzet hare werkelijkheid erkend hebben of zelfs eene poging deden om haar wezen in verband met hun wijsgeerig stelsel te verklaren.

Ten opzichte van de Oude Ionische school behoeft dat geen betoog. Vooreerst toch sluit de aanneming van ééne grondstof de mogelijkheid eener mantiek geenszins uit: integendeel, daar in den mensch èn in de grondstof die hem voortbracht — en

[1]) In Pauly's Lexicon s. v. *divinatio* II. 2. p. 1115. vv.
[2]) IIde deel p. 8—32.

de hem wachtende lotswisselingen schiep — eene zelfde goddelijke beweegkracht, een zelfde goddelijk element leeft, is op hun standpunt eene correspondentie tusschen het goddelijke buiten en het goddelijke in den mensch alleszins waarschijnlijk. Maar al ware dat niet zoo geweest, de Ionische philosophen traden zoo weinig vijandig tegenover den godsdienst op, dat zij religieuze dogma's ook dan, wanneer deze in strijd waren met de consequentiën van hun eigen systeem, niet aarzelden te aanvaarden, en wat de divinatie betreft, „*magis rerum eventis moniti quam ratione docti probaverunt*" [1]).

Met de Pythagoreïsche philosophie is het geloof in de waarachtigheid der mantiek als het ware samengeweven. De werking der daemonen op den menschelijken geest, zooals zij die aannemen in hun geloof „dat er een zekere strooming, eene aanblazing uitgaat van het „daemonische" op den geest van sommige menschen," [2]) is inderdaad niets anders dan eene mantische openbaring Gods, volkomen in overeenstemming met de wijze waarop o. a. volgens Plutarchus de invloed der daemonen de voorzeggende kracht aan het Delphische orakel verleende. Ook is het bekend dat vele Pythagoreërs op het voorbeeld van den meester zelf *μάντεις* waren.

Ten opzichte van Xenophanes getuigt Cicero (t. a. p.) *unus sustulit divinationem*, en in dezelfde woorden leert ons dat Plutarchus [3]). Intusschen wekt de algemeenheid van hun bericht twijfel of hiermede gezegd is, dat Xenophanes' aanval — waarvan in zijne fragmenten niets blijkt — tegen de

[1]) Cicero: *divin.* I. 3. 5.

[2]) Aristoxenus bij Stob. *Ecl.* I. 206. *γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις.* cf. Plut. *def. or.* C. 38 en 39.

[3]) Plut. *Plac. phil.* V. 1. 3. *Ξενοφάνης καὶ Ἐπίκουρος ἀναιροῦσι τὴν μαντικήν.*

geheele mantiek, ook tegen de zoogenaamde hoogere of innerlijke divinatie-gave was gericht, of slechts tegen de wichelarij door priesters, die in teekenen den wil der goden lezen. Immers Xenophanes achtte volstrekt niet alle nasporing der goddelijke dingen onmogelijk. De wijsgeer die zong:

„Slechts door den tijd vindt de mensch in ijverig speuren de waarheid."

geloofde voorzeker, dat door eene scherping van den geest kan worden onthuld, wat anders is verborgen. En gaat men na, wat de Eleaten zich onder die scherping des verstands dachten, dan zal men zien, dat deze meer dan één punt van gelijkenis heeft met de mantiek der geloovigen.

Hooren wij den leerling van Xenophanes. „Bij het onderzoek der waarheid," zegt Parmenides, „moet men niet afgaan op het getuigenis der zintuigen:

„Dringe u d' oude gewoonte toch niet dien weg te betreden.
Dat ge vertrouwt op uw ooren, die doof, op uw oogen, die blind zijn,
Of op de tong.... Neen, toets met uw geest van de leer die ik predik,
Hoe ook bestreden, de waarheid" [1].

Met geringachting van de zintuigen des lichaams neemt dus Parmenides een in onzen geest wonend, op-zich-zelfstaand onderscheidingsvermogen van waarheid en onwaarheid aan; tot de juiste beschouwingen van de werkingen des heelals eischt hij bij den wijsgeer een reiner vorm van denken door eene overwinning van de invloeden des lichaams, zoo als volgens de Pythagoreërs in den slaap den mensch ten deel valt. Deze

[1] Parm. vs. 38. „μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
τῷδ' ἀνοήτῳ ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
τὸν ἐμόθεν ῥηθέντα."

hoogere vorm van denken is werkelijk van de oude mantiek niet ver. Want niet iedere mantiek behoeft aan de voorwaarde, die Plato haar stelt: „niemand wordt bij vol bewustzijn ware, goddelijke voorzeggings-gave deelachtig" [1]), in dien zin te voldoen, dat men zou moeten aannemen, dat de divinatie altijd recht tegenover het menschelijk denken staat. Wanneer dus bijvoorbeeld bij de Cassandra van Aeschylus de regelmatige wijze van denken door de voorspellingsgave wordt gestoord, dan is dat slechts schijnbaar een ziekte-toestand (*νόσος*): de aldus bezielde is wel is waar niet *ἔννους*, niet bij volle verstand, maar hij is in plaats daarvan vervuld door eene denkkracht van hoogere orde, begaafd met een fijner waarnemingsvermogen. Aan Cassandra en Tiresias hadden de goden die gave verleend, door aan slangen te bevelen hun de ooren te reinigen, zoodat zij de stemmen der natuur vernamen [2]), die voor anderen verborgen bleven: de wijsgeeren beloven hunnen leerlingen die zelfde gave, indien zij, zich losmakende van de belemmerende invloeden der zintuigen, alleen luisteren naar de stem van den Logos, die op het terrein hunner wijsbegeerte een even groote kracht is als de *vis divinationis* in den godsdienst.

De overeenkomst van deze twee overtuigingen, het geloof in de innerlijke stem van 't Goddelijke verstand (den Logos) bij de philosophen, en het vertrouwen in de divinatie, als openbaring Gods, bij de geloovigen wordt ons in de woorden van Heraclitus nog duidelijker. De scheiding toch, die ook hij maakt tusschen gewone zinnelijke waarneming en juister wijsgeerig denken, geeft hem in de eerste plaats aanleiding tot ontevredenheid over zijne voorgangers, die ondanks vele

[1]) Plato *Tim.* p. 71. E. *οὐδεὶς ἔννους γὰρ ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς.*

[2]) Zie Hermann. G. A. p. 37.

geleerdheid geen verstand hebben gehad om te begrijpen, dat de wijsheid haar eigen weg, van de algemeene voorstellingen afwijkende, betreedt, maar is tevens de grond van zijn voorschrift dat men den „aan allen gemeenschappelijken Logos volgen moet" [1]). Dezen Logos nu, het algemeene verstand dat leeft in het heelal (een van de termen, waarmee Heraclitus zijn Goddelijk vuur — waarover later — omschrijft) stelt de wijsgeer bepaaldelijk tegenover het eigen verstand des menschen (ἰδία φρόνησις). Zijn gehoorzaam luisteren naar de stem van dien Logos herinnert ons aan de gehoorzaamheid die Socrates aan zijn daemonium betoonde, en zijne overtuiging dat de mensch werkelijk in staat is de stem van dien Logos te vernemen, heeft een sterken familietrek met het godsdienstig geloof aan de goddelijke openbaring, die met ter zijde stelling van de gewone werking des menschelijken verstands langs mantischen weg tot den sterveling komt. Volkomen dunkt ons die overeenkomst tusschen de werking van de onmiddellijke verstandsopenbaring der wijsgeeren, en de onthullingen der mantiek, als wij wederom zien op welke wijze Plutarchus de werking der divinatie verklaart: „De ziel verwerft die mantische kracht niet eerst door haar uittreden uit het lichaam als uit een verduisterende wolk; maar zij bezit ze reeds thans; echter wordt die gave nu nog in haar verduisterd, omdat de ziel in het lichaam vermengd en dooreen geward is met het sterfelijke (d. i. het stoffelijke)." Evenzoo Heraclitus: terwijl hij de

[1]) Heraclit. fr. 136. „ὁκόσων λόγων ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον (cf. Zeller I, 572.) — fr. 1. διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ λόγῳ.

[2]) Plut. de def. Or. C. 39. ἡ ψυχὴ τὴν μαντικὴν οὐκ ἐπικτᾶται δύναμιν ἐκβᾶσα τοῦ σώματος ὥσπερ νέφους, ἀλλ' ἔχουσα καὶ νῦν τυφλοῦται διὰ τὴν πρὸς τὸ θνητὸν ἀνάμιξιν αὐτῆς καὶ σύγχυσιν.

waarde van het sterfelijk lichaam laag schat, erkent hij in de ziel een sprank van het goddelijk vuur, en hij vertrouwt, dat hij, door aandachtig luisteren naar de stem van dat goddelijke in hem zelf, den weg der waarheid zal kunnen ontdekken.

Wenden wij ons tot de atomisten, dan vinden wij nog stelliger bevestiging van de meening, dat het geloof aan de mantiek van het godsdienstig geloof geheel is afgescheiden; zelfs Democritus, wiens leer van de beweging der atomen het geloof aan de eeuwiglevende Olympiërs feitelijk onmogelijk maken moest, geeft aan de verklaring der divinatie eene plaats in zijn systeem. Daar hij alle waarneming houdt voor atomenstrooming, wordt hij gedrongen, tot verklaring der mantiek het bestaan van zekere met bovenmenschelijke gaven bekleede wezens aan te nemen, „*censet imagines divinitate praeditas esse in universitate rerum.*" Van deze wezens, meent hij, gaat een stroom uit, die door de poriën des menschelijken lichaams binnen dringt en droomgezichten of mantische visioenen teweeg brengt, waarin deze van de *idola* uitstroomende atomen, door hunne goddelijke kracht gezichten verwekkende en geluiden voortbrengende, in staat zijn hetgeen later geschieden zal reeds vooraf aan den mensch te openbaren [1]).

Van Anaxagoras is het overbekend, hoe hij eens ten huize van Pericles, toen er als een wonder een ram met één horen van het land was gebracht, de natuurlijke aanleiding tot dat schijnbare wonder aanwees. Maar moeten wij werkelijk hierin algemeene afkeuring of bestrijding der mantiek zoeken? Het komt mij voor, dat de diepzinnige Clazomeniër toch wel even goed als Plutarchus, die ons in zijn „Pericles" dit verhaal

---

[1]) Cic. *div.* I. 43. cf. 57. Sext. Empir. *adv. math* IX. 19. *προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα.* — Vgl. Zeller I 839 en Büchsenschütz *Ueber Traum u. Traumdeutung* p. 13 en 75.

doet, zal hebben begrepen „dat de opsporing der physische oorzaken van een „wonder" de beteekenis van dat wonder als zoodanig geenszins opheft"; wij zouden even vluchtig oordeelen als de Atheensche rechters, die Anaxagoras wegens atheïsme hebben gevonnisd, wanneer wij op grond van dergelijke verhalen loochening van de mantiek aan dien wijsgeer toeschreven, die immers evenals Heraclitus de corresponsie van den Goddelijken Geest met het menschelijk verstand tot den hoeksteen van zijne anthropologie had gemaakt.

Maar reeds bewijzen genoeg tot staving van Cicero's verklaring [1]), „*philosophorum vero exquisita quaedam argumenta cur esset vera divinatio conlecta sunt,*" want inderdaad wordt door de meesten hunner op grond hunner eigene leer de divinatie gehuldigd. De bestrijding, die de mantiek had te verdragen, bleef dan ook nog in de dagen van Euripides beperkt tot aanvallen jegens hare vertegenwoordigers. Want sinds Agamemnon aan Calchas dat bittere woord had toegesnauwd:

„Ongelukszieuer, gij zeidet mij nooit noch iets tot mijn voordeel,"

had in waarheid menig ziener er toe bijgedragen zijne kunst in minachting te brengen, en had zelfs de hoogste profetes der Goddelijke waarheid, de Delphische Pythia zich niet ontzien in hare uitspraken aan politieke overwegingen stem te geven; het was geen wonder, zoo ondanks een ongeschokt geloof aan de μαντική zelve de openbaring door hare dienaren niet steeds meer het oude vertrouwen genoot; ja, men verbaast zich veeleer hoe het mogelijk was, dat na eene houding als de Delphische priesterschap in den nationalen krijg tegen Perzië had aangenomen, in de jaren waarover wij thans spreken het

[1]) t. a. p. l. 3. 5.

vertrouwen op het Delphische orakel nog zoo ongeschokt was, en gansch Griekenland den Pythischen Apollo nog zonder aarzeling hulde bood.

Ook Euripides zien wij tegen de mantiek de wapenen niet aangorden. Ook hij heeft het divinatie-vermogen als een feit aangenomen, en dat niet, zooals zoovele andere in zijne heroënwereld onmisbare geloofsartikelen, onder het voorrecht van boedelbeschrijving, doch zonder aarzeling, omdat het bestaan der mantiek niet slechts op godsdienstige maar ook op wijsgeerige gronden kon worden aangenomen. Enkele voorbeelden uit zijne tragediën mogen dat staven.

In de eerste plaats noem ik Cassandra als vertegenwoordigster van het geloof aan de persoonlijke mantiek. Wij zien haar in de Troades optreden, geheel onder den invloed van eene divinatorische macht, welke zelfs den heraut der vijanden Talthybius eerbied afdwingt en hem in haar eene „door god bezielde" eene *ἔνθεος κόρη* doet erkennen, (zie vs. 255 en 407). Hare bezieling heeft onder den invloed van het schrikbeeld der toekomst het karakter aangenomen van een ziektetoestand, eene *mania*, die den hoorder doet sidderen; en deze „enthousiasmos" stijgt tot verbijstering, wanneer zij den vreeslijken hymenaeus, het lied van haar doodbrengend bruidsbed, aanheft:

„Hymen, o hymenaeus!
Ten reidans o Moeder! Kom, juichen wij luid!
Hef op uwen voet, en wend u met mij
Herwaarts, en derwaarts, in vroolijken rei!
Roept allen het hymen! o hymen! uit
En prijst in uw juublende zangen
De zalige bruid." [1])

[1]) Troad. vs. 331. *Ὑμήν, ὦ Ὑμέναι' Ὑμήν.*
χόρευε μᾶτερ ἀναγέλασον,
ἕλισσε τᾷδ' ἐκεῖσε μετ' ἐμέθεν ποδῶν

Zoo bezingt zij de sponde, die aan haar zelve, gelijk aan haren „bruidegom" Agamemnon den dood zal brengen. Zoo voorspelt zij de smart en de wrake, die haar wachten; zoo had zij ook reeds al de rampen van Priamus' geslacht voor zich gezien, de rampzalige, van het oogenblik af, dat zij

„*dei iussu non unquam credita Teucris*" [1])

te vergeefs getracht had den te onzaliger ure in Ilios verschenen herder uit Priamus' veste te keeren. Toen had niemand in den jongeling den eens te vondeling gelegden Priamide Alexandros herkend, maar zij : staande bij den laurier van haren god Apollo, had zij luide geroepen, dat hij smaad zou brengen en schande over de veste van Priamus, had gesmeekt hem te dooden, maar vergeefs, men had over haar gespot — men had haar niet geloofd. Doch heeft Troie eens geweigerd haar te gelooven, Euripides ontzegt haar het geloof niet, en waar wij ook Cassandra in zijne tragediën zien optreden, daar blijft zij, al is zij niet meer de ontzag afdwingende profetes van Aeschylus' Agamemnon, onzen eerbied eischen voor hare profetie. Dat zelfde geldt van Calchas. Zijne persoonlijkheid is, ook bij onzen dichter, niet altijd vrij van hatelijke trekken gebleven, maar zijne noodlottige openbaring van de noodzakelijkheid om Iphigenia te offeren, heeft Euripides met eene bij hem zeldzame objectiviteit vermeld (*Iph. Aul.* 89). Agamemnon verzet zich wel met een beslist: „Ik zal mijne kinderen

φέρουσα φιλτάτην βάσιν.
βοᾶτε τον ἐμόν νυν ἐν
μακαρίαις ἀοιδαῖς
ἰαχαῖς τε νίκαν.

[1]) Verg. Aen. II. 247 cf. Eur. fr. 65.

niet vermoorden," hij denkt wel met Menelaus aan de mogelijkheid dat Calchas hen bedriegt en roept wel uit:

„Wat ziener heet, 't is alles boos, heerschzuchtig volk!" [1])

maar ondanks dit alles, ja ook in weerwil van de poging, die Achilles aanwendt om de gansche zienersk*unst* in verdenking te brengen (vs. 956), blijft de waarachtigheid van het *μάντευμα* zelf geëerbiedigd en dat niet alleen door de vrome onderwerping van Iphigenia, (vs. 1375), maar ook, en meer nog, door het feit, dat Clytaemnestra (vs. 1146) niet de uitspraak van den ziener bestrijdt, maar wel den wensch, haren echtgenoot door eigen eerzucht ingegeven, om zelfs tot den prijs, dien Calchas had genoemd, den bevelhebbersstaf te blijven voeren.

Zelfs in de Helena, waar volgens de wijziging, die Euripides op Stesichorus' voorgang in de mythe had opgenomen, Calchas' voorspelling eene leugenprofetie moest schijnen, wordt, wel is waar, de overgeleverde mythologie met eene bijzonder groote vrijmoedigheid bestreden, maar ook bij de aanvallen, die Calchas als vertegenwoordiger der zieners had te verduren, blijft de mantiek zelve onaangevochten, en wij hebben geen aanleiding om in de woorden van het koor

„Zoo wie de Goden vrienden noemt,
Bezit de hoogste zienerskunst in eigen huis" [2]),

sporen te vinden van eene neiging des dichters om in den persoon van Calchas ook de kunst der mantiek zelve als uit haren aard leugenachtig te bestrijden.

---

[1]) Iph. A. 520. *τὸ μαντικὸν πᾶν σπέρμα φιλότιμον κακόν.*

[2]) Hel. vs. 759. *τοὺς θεοὺς ἔχων τις ἂν*
· φίλους ἀρίστην μαντικὴν ἔχοι δόμοις

Over Calchas zie men aanteekening J.

Ik noem naast Calchas en Cassandra nog Tiresias. Want de blinde ziener van Thebe is in de Phoenissae met liefde door onzen dichter geteekend. De verkoeling, die er tusschen Eteocles en Tiresias heerscht, vonnist in ons oog veel eer den Vorst dan den profeet; bovendien blijkt uit Eteocles' woord in vers 766,

„'k Vergat nog één ding: — of misschien Tiresias,
De wichelaar, een godspraak te openbaren heeft," [1])

dat hij ondanks zijne antipathie tegen den *mantis* het geloof aan de onmisbaarheid der *θέσφατα* heeft behouden. Ook in den verderen loop van het stuk bejegent Euripides den profeet met eerbied. Door de schildering, hoe lang reeds te vergeefs zijne waarschuwende stem in het huis van Laïus had weerklonken, (868—885), deernis wekkende voor den ziener en geloof in diens kunst, die thans zoo waarachtig blijkt te zijn, wint hij tevens onze liefde voor Tiresias als hij hem straks tegenover Creon stelt, vol aarzeling om aan dezen te verklaren, dat het eenig middel om Thebe te redden het offer van Menoikeus is. Creon's uitingen, die van deze verklaring het gevolg zijn: zijn wantrouwen ten opzichte van de waarheidsliefde van Tiresias, zijne weigering om de mantiek als onfeilbaar te erkennen, kunnen daarna niet meer als wapenen in de hand van Euripides tegen de zienerskunst worden aangemerkt. Ook heeft de dichter zelf het gevaar voor misvatting voorkomen, want aan de hartstochtelijke verwenschingen van den Vorst tegen de kunst van Tiresias, ontneemt het edel antwoord van den ziener:

[1] *ἔν δ' ἐστὶν ἡμῖν ἀργόν· εἴ τι θέσφατον*
ὀνόμαντις Τειρεσίας ἔχει φράσαι.

„Vergaat de waarheid, omdat U het onheil treft?" [1])

alle kracht, en ten slotte verliezen de beschuldigingen hier en elders tegen de zieners zelf ingebracht ook veel van haar gewicht door het woord waarmede Tiresias Creon verlaat:

„Rampzalig ieder, die de zienerskunst verstaat:
Verkondigt hij soms tegenspoed, dan is hij dra
Gehaat bij allen, wien hij 't kwade heeft voorspeld;
Doch zoo hij — uit erbarmen — niet de waarheid zegt,
Dan pleegt hij zonde tegen God! Slechts Phoebus moest
De toekomst spellen. Hij toch vreest geen sterveling." [2])

Over het algemeen vinden wij dan ook bij Euripides de mantiek in eere gehouden. Theseus beschouwt de verwaarloozing van de godspraak als een der oorzaken van Adrastus' rampen (*Suppl.* 156 cl. 230) en hij erkent voor zich zelf dankbaar den zegen, dien de kunst van 't outervuur hem vaak bracht. De waarheid trouwens van die kunst, de betrouwbaarheid harer voorspellingen zien wij herhaaldelijk ondanks de polemiek van sommigen onder des dichters helden, door de uitkomst in verschillende zijner tragediën bevestigd, zooals bijv. in de Electra, wanneer Aegisthus in gezelschap van zijnen toekomstigen moordenaar aan de nymfen offerend, in het offerdier een deel van den lever vermist. (*El.* 828). De vrome Demophon verzuimt evenmin (*Heracl.* 340) zieners

[1]) Phoen. vs. 922. ἀπόλωλεν ἀλήθει' ἐπεὶ σὺ δυστυχεῖς;

[2]) ibid vs. 953. ὅστις δ' ἐμπύρῳ χρῆται τέχνῃ
μάταιος· ἢν μὲν ἐχθρὰ σημήνας τύχῃ
πικρὸς καθέστηχ' οὗς ἂν ὠφελοῦν χῇ·
ψευδῆ δ' ὑπ' οἶκτον τοῖσι χρωμένοις λέγων
ἀδικεῖ τὰ τῶν θεῶν· Φοῖβον ἀνθρώποις μόνον
χρῆν θεοπιφδεῖν, ὃς δέδοικεν οὐδένα."

Aanteekening K.

mede te nemen op zijn tocht tegen Thebe, als hij het wagen zoude de „oude spreuken" te minachten, die, zal de tocht gelukken, een slachtoffer eischen (*ibid* 405 cl. 473); en aan den anderen kant blijkt uit niets zoo zeer, hoe Theseus door woede is verblind op 't vernemen van de zware beschuldiging door de gestorvene Phaedra tegen Hippolytus ingebracht, als hieruit, dat hij, zonder zieners te raadplegen zijn zoon vonnist. Niet alleen Hippolytus brengt hem dat onder het oog (vs. 1055) maar ook Artemis doet hem daarover zware verwijtingen hooren. (vs. 1321).

Vragen wij nu echter in hoeverre in deze mantiek openbaring der godheid een hoofdelement is, in dien zin dat de divinatie voor den mensch mag gelden als een van de bewijzen van het waarachtig bestaan der goden, dan moeten wij ten opzichte van de besprokene plaatsen erkennen, dat aldaar de *μαντική* wel voornamelijk het eigendom werd geacht van priesters en godsmannen, en wel zich de naspeuring ten doel stelt van datgene wat Euripides' tragedie in de taal des overgeleverden geloofs „den wil der goden" noemt, maar dat zij van dien mythologischen mantel ontdaan met den godsdienst, met de goden althans niet in onmiddellijk verband staat. De divinatie is ook in het oog van onzen dichter veeleer eene bijzondere gesteldheid des gemoeds, dan eene openbaring van de goden des polytheismus. Zien wij niet Hippe in het bezit dier gave,

> De zieneres, die 't godlijk noodlot lezen kon,
> Naar vaste teekens, uit der sterren zeek're baan.[1])

Waarlijk voor haar was toch de mantiek geene openbaring

[1] fr. 485. *ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προυμαντεύσατο*
χρησμοῖσι σαφέσιν ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς.

geweest van de werkelijkheid der goden! Niet slechts had zij hare dochter Melanippe onderwezen in de mysteriën van dien vóórtijd, dien onze dichter zoo gaarne gedenkt:

„Toen Aard' en Hemel ééne zelfde massa was" [1],

maar ook voor haar kind de geheimen eener philosophie ontsluierd, welke aan deze het onheilzwangere woord op de lippen bracht:

„Zeus, — wie die Zeus zij, slechts bij name mij bekend" [2].

Bij Hippe is dus de divinatie-gave een lichamelijke of geestelijke geschiktheid tot het waarnemen van hetgeen voor gewone stervelingen verborgen is, want op de goden kan zich de mantiek van deze ongeloovige niet beroepen. Hoe de dichter zich de gave, die Hippe bezat, voorstelt, openbaart hij ons door het uitspreken van zijn eigen verlangen om in de geheimenissen der natuur door te dringen, door het gewicht dat hij hecht aan alle natuuronderzoek: evenals voor de wijsgeeren is voor Euripides de kennis van de geheime samenstelling der natuur waarschijnlijk de grond van de waarachtige mantiek.

Die veronderstelling vinden we zooal niet ten volle bevestigd, dan toch aannemelijk gemaakt door een blik op de door Euripides behandelde droomgezichten en geestverschijningen. In verband met de hierboven besproken wijsgeerige opvattingen der mantiek is het duidelijk, dat ook de openbaringen in den droom zich op philosophisch standpunt gemakkelijk zonder de onderstelling van goddelijke werking lieten verklaren. Ik wees

[1] fr. 488. ὡς' ουρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία.

[2] fr. 384. Ζεύς, ὅστις ὁ Ζεύς· οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ.

Vergel. aanteekening L.

er reeds op, dat de Pythagoreërs en tot op zekere hoogte ook Heraclitus den slaap des lichaams beschouwden als een toestand bij uitnemendheid geschikt voor nauwkeuriger geestelijke waarneming. Terwijl nu voor deze wijsgeeren de toestand van den droomende eene zinsverheffing was, bleef naar de meening van Democritus het waarnemingsproces onafgebroken, in wakenden zoowel als slapenden toestand van den mensch, werken: „door de poriën des lichaams dringen de beelden het lichaam binnen, en zoo brengen zij in onzen geest de droomgezichten tot stand" [1]). Op het standpunt van den materialistischen wijsgeer hangt het er dus maar van af — zal de droom waarheid verkondigend zijn — of de „beelden" (*εἴδωλα imagines*) zuiver, en niet door de onrust van het ontvangende lichaam verward, in onze ziel doordringen.

Evenals deze wijsgeeren kon alzoo Euripides zonder in den droom juist eene openbaring Gods te zien, het volksgeloof in dezen eerbiedigen. Afgezien van de vraag, wat in dit punt des dichters eigen geloof is geweest, zal men moeten erkennen, dat het voor hem van zeer groot belang was den droom te handhaven in zijne tragedie, want de droomgezichten vormden een kostbare schat in de toch al niet te rijk voorziene voorraadskamer zijner intrigues.

Dit geeft echter geene aanleiding om eenig symptoom van geloof aan goddelijke openbaring te zien in het droomengeloof der Euripideïsche helden: de wensch, dien Admetus (*Alc.* 354) uitspreekt, dat hem de gestorvene Alcestis in zijnen droom moge verschijnen, is op philosophisch standpunt even goed als op theologisch voor vervulling vatbaar te achten, en bij de geheele verschijning van Polydorus in de Hecuba ontbreekt

[1]) Plut. *Quaest. Conv.* VIII. 10. 2. *ἐγκαταβυθοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἀναφερόμενα.*

ieder duidelijk bewijs dat de personen van het drama in hem een door de goden gezondene hebben te zien. De schim van den wreedelijk vermoorden Trojaanschen prins spreekt ook zelve niet van eene goddelijke zending als zij in den aanvang van het genoemde drama verklaart:

„Van 't diep verborgen doodenrijk, de poort der Nacht,
Waar, ver van d'andre Goden, Koning Hades woont,
Ben 'k herwaarts opgestegen." [1])

ja zelfs beschrijft hij in uitdrukkingen, die aan de leeringen der wijsgeeren herinneren, hoe hij in den droom aan zijne moeder zal verschijnen.

En boven 't hoofd van mijne moeder Hekabe
Zweef ik, *gescheiden van mijn lichaam*, als een droom" [2]).

Wanneer kort daarna Hecuba zelve optreedt en den droom verhaalt die haar des nachts heeft vervolgd — niet de verschijning van Polydorus, maar een ander allegorisch droomgezicht — dan roept zij wel is waar de hulp in van Cassandra of Helenus, maar men zou moeilijk kunnen bewijzen, dat dit geschiedt uit eerbied voor de goddelijkheid van de zending dezer profeten: hun ervarenheid in alles wat de technische verklaring van droomen en gezichten aangaat was voor Hecuba reeds genoeg aanleiding om zich juist tot hen te wenden [3]).

Kan dus ook de droom niet gelden als een betrouwbare openbaringsvorm van de goden, dan blijft nog het orakel over.

---

[1]) Hec. vs. 1. *Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότον πύλας*
λιπὼν, ἵν' Ἅιδης χωρὶς οἴκισται θεῶν.

[2]) vs. 30. *νῦν δ' ὑπὲρ μητρὸς φίλης*
Ἑκάβης αἰωρῶ, σῶμ' ἐρημώσας ἐμόν.

[3]) Zie over deze droomen en verschijningen aanteekening M.

Immers, de persoonlijke mantiek moge onafhankelijk van het geloof in de goden denkbaar zijn, van het geloof in de orakels zou men licht meenen, dat het niet bestaanbaar is zonder geloof in goden, welke die orakels verleenen. Toch moeten wij zelfs van deze openbaring erkennen dat zij — hoe gewichtig eene plaats het orakel overigens in Euripides' drama's ook inneme, niet als eene overtuigende manifestatie der goden mag worden beschouwd. Inderdaad is het orakel van niet geringe beteekenis — en hoe kon dat anders — in de wereld, welke Euripides ons binnenleidt. De god van Delphi sluit de huwelijken, dat van Aethra en Aegeus (*Phoen.* 14), dat van Adrastus' dochters met Polynices en Tydeus (*Phoen.* 138); zijn raad schenkt zegen aan het huwelijk, dat kinderloos bleef, (*Phoen.* 14; Aegeus in de *Medea*, Xuthus in *Io*); hij wijst Teucer een veilige woonplaats op Cyprus aan, en voorspelt aan Oedipus het einde zijner rampen (*Hel.* 148, *Phoen.* 1703) en wanneer ook al soms de stortvloed van ellende, die zich over het hoofd van éénen sterveling uitstort, dien ongelukkige voor een oogenblik in zijn geloof aan de godspraak doet wankelen, zooals wij dat bij den rampzaligen Orestes zien, (*Iph. T.* 712 cl. 720), kalmer nadenken en bezadigd vriendenwoord doen ras zulk een' twijfel wijken, (zie vs. 937. 944. 973). Op vele plaatsen vinden wij zelfs tegenover de onzekere menschelijke voorzeggingskunst de onwankelbare zekerheid der goddelijke mantiek in het licht gesteld, o. a. in de Electra met deze woorden:

„Onfeilbaar is het godd'lijk woord van Loxias!
Maar menschlijk toekomst-spellen acht ik luttel waard" [1].

[1]) El. 399. *Λοξίου γὰρ ἐμπεδοι*
χρησμοί, βροτῶν δὲ μαντικὴν χαίρειν ἐῶ.

Toch is het er verre van af, dat zulke eerbiedsbetuigingen voor de goddelijke stem der Pythia ons recht zouden geven, in het orakel eene manifestatie der goden te zien. 't Is waar — niet slechts het orakel maar ook de god van Delphi zelf wordt als de Waarachtige — de profeet, die nimmer liegt (ἀληθέστατος, οὐ ψευδόμαντις enz.) gehuldigd: maar gedenken wij de bittere woorden, die Euripides herhaaldelijk tegen Apollo zelven spreekt, dan zien wij in, dat hier niet de God zooals het volksgeloof dien eerde, maar slechts de kracht die te Delphi werkte, en die Euripides niet loochenen kan, of niet loochenen wil, door den dichter wordt erkend. Want wat Apollo aangaat: eene gansche tragedie wijdt de dichter er aan de waardigheid van dezen god als mantis te ondermijnen, zooals hij elders zijne goddelijke reinheid en almacht had ondermijnd. Zoowel in de Orestes als in de Electra wordt het bevel tot vadermoord, aan Agamemnons zoon gegeven, op allerlei gronden door allerlei personen veroordeeld, het laatst en het meest beslist door de Dioscuren:

„Is Phoebus wijs — geen wijze godspraak gaf hij U" [1]).

Er leeft dan ook in dezen bespiegelenden Orestes van Euripides geen enkele sprank van den heiligen gloed, dien het bezielend bewustzijn eener goddelijke missie geeft: hier heeft geen god zich gemanifesteerd; aarzelend vóór en berouwvol na de bloedige daad, kan deze peinzer niet anders dan als een bloedelooze schim wegzinken, wanneer wij hem stellen naast den toornigen en bezielden wreker, welken Aeschylus dit woord van kloek vertrouwen op de lippen legt:

1) El. 1246. Φοῖβος σοφὸς δ' ὢν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά.
Dit is eene bevestiging van Orestes' eigen woorden (vs 97).
ὦ Φοῖβε, πολλὴν ἀμαθίαν μ' ἐθέσπισας.

„Neen, nooit verlaat mij Loxias' volkrachtig woord,
Die mij gebood, dit hachlijk werk het hoofd te biën.
Die steeds mij aandrijft, fel m'ontvlammend door zijn stem,
In 't hart met siddringwekkende Ate mij bedreigt
Zoo 'k niet den moord mijns vaders op de schuld'gen wreek" [1].

Maar al verbleekte de gestalte des geweldigen Orestes en met dezen de persoonlijkheid van den god die hem zond; de geloofwaardigheid van het orakel zelf bleef onaangetast, hetzij dat Euripides den moed miste, om tegen het Delphische orakel, dat Palladium van het godsdienstig en politiek verband der Hellenen, den gevaarlijken kamp te wagen, hetzij dat hij — wat mij veel waarschijnlijker voorkomt — aan dat orakel, afgescheiden van den daarmee verbonden Apollodienst, op physische gronden, objectieve waarheid toekende [2]). Zooveel is echter zeker: noch des dichters geloof in de mantiek, noch zijne beschouwing van het orakel geven aanleiding om aan te nemen, dat hij in deze verschijnselen openbaringsvormen van de goden wil zien: door mantiek en orakel manifesteeren voor den mensch van Euripides de goden, althans de goden van het Grieksche polytheisme, zich niet.

Zoo blijft ten slotte nog slechts één weg over waarop de sterveling, dien Euripides schildert, zijn god kan ontmoeten:

[1]) *Choeph.* 269. *οὐτοι προδώσει Λοξίου μεγασθενὴς*
χρησμὸς κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν
καξιορθιάζων πολλὰ καὶ δυσχειμέρους
ἄτας ἵφ' ἡμᾶς θερμὸν ἐξανδώμενος,
εἰ μὴ μέτειμι τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους.

Op Euripides' opvatting van Orestes' karakter kom ik later terug.

[2]) Hoe zeer men ook later getracht heeft de kracht van het Delphische orakel uit physische oorzaken te verklaren, blijkt o. a. uit de reeds meermalen geciteerde geschriften van Plutarchus *de defectu oraculorum* en *de Pythiae oraculis*.

hij kan de hand der goden waarnemen in de lotgevallen der menschen. Maar het spreekt wel van zelf, dat ook hier de mensch veelal vergeefs zocht. Want geldt in het algemeen van het Grieksche polytheisme de opmerking van Naegelsbach [1]), dat in de volksopvatting der Hellenen slechts één bewijs voor het bestaan der goden aan hunne werken ontleend, wortel schiet, nl. dat argument, dat verstrekt wordt door de loonende en straffende gerechtigheid der goden: bij de schepselen van Euripides moest, althans ten opzichte van de Olympiërs, ook dat bewijs wel zijne kracht verliezen door de onvermoeide polemiek des dichters tegen zeer onvolmaakte rechtvaardigheid van die goden. Ik toonde hier boven reeds door meer dan een voorbeeld aan, dat onze dichter niet nalaat telkens zijne schepselen de onrechtvaardigheid der Olympische goden te doen opmerken, hier komt het er nog slechts op aan, te herinneren, dat Euripides wel degelijk uitdrukkelijk constateert, hoe twijfelachtig deze waarneming de werkelijkheid dier goden moet maken. Want wanneer hij de overmaat van rampen schildert, uitgestort over het hoofd van de rampzalige Hecuba, dan laat hij opzettelijk den trouwhartigen Talthybios, den volksman, die naar den aard van Euripides' richting nog deernis blijft gevoelen wanneer vorstelijk medelijden reeds lang zwijgt, bij zich zelf vragen:

„Zeus! Wat moet ik gelooven? Ziet gij waarlijk neêr
Op 't menschdom? Of wordt valsch'lijk dus van u geleerd,
En wordt door toeval 't aardsche blindelings bestuurd?" [2])

[1]) *Nachhom. Theol.* p. 161.

[2]) Hecub. 488. *ὦ Ζεῦ τί λέξω; πότερά σ' ἀνθρώπους ὁρᾶν;*
ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτῆσθαι μάτην
τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν;

Zulke vragen maken de vroeger door mij aangehaalde klachten over de onrechtvaardigheid der goden inderdaad tot zoo vele argumenten tegen hun bestaan [1]). Bovendien heeft de dichter er zorg voor gedragen, dat men niet zou kunnen meenen, hierin slechts de wanhoopskreten te mogen hooren, die de mensch in oogenblikken van verblinding, of depressie uit. De stemming van teleurstelling, die de overweging van de zedelijke onvolkomenheid der polytheistische voorstellingen moet teweeg brengen, den toestand van twijfel, die moest voortvloeien uit de overtuiging dat langs geen enkelen weg het duidelijk bewijs van het bestaan dier goden kan gegeven worden, heeft hij belangrijk genoeg geacht om ze tot het onderwerp eener gansche tragedie te maken. Die tragedie, het drama van den twijfelaar, „Bellerophontes" toont het nog in hare weinige fragmenten, dat niet slechts tegen de gewone wijze van voorstelling der Olympische goden de polemiek des dichters is gericht, maar tegen hun bestaan zelf.

De twijfelaar Bellerophontes komt op grond van de ellende des levens, en van het ontbreken van iedere vertrouwbare openbaring der goden, eensdeels tot eene zeer materieele opvatting van het menschelijk leven (zie fr. 287), die het gevolg is van de bitterheid der teleurgestelde idealiteit, aan de andere zijde tevens, onder de overweging, dat de goden òf goed moeten zijn, òf volstrekt niet kunnen zijn tot besliste negatie van die goden:

[1] De talrijke voorbeelden, die Euripides van dergelijke vragen geeft, op te sommen, zou een noodelooze herhaling zijn van hetgeen ik reeds over het gebrek aan zedelijke eigenschappen van de door hem geschilderde Olympiërs zeide. Men vergelijke echter nog het bijtende woord van het koor in de Troades, (vs. 1077), „μέλει μέλει μοι, τάδ' εἰ φρονεῖς ἄναξ ὀρθῶν τὸ δίκαιον ἐπιδεικνύς etc.

„'t Is waar! Men zegt dat in den hemel goden zijn!
Ik zeg u neen! Zij zijn er niet! Tenzij de mensch
In trage dwaasheid steunen wil op oud gezag.
Ziet zelf eens toe: ik eisch niet dat g' uw meening richt
Naar mijn beweren! 'k Zie, dat vorsten-willekeur
De meeste burgers plundert, of hun 't leven neemt,
Ik zie, hoe meineed staten ten verderve leidt;
En wie zoo hand'len, zijn gelukkiger, voorwaar,
Dan hij die stil, in godvrucht zijne dagen slijt.
'k Zie kleine steden, god vereerend, slaafs geboeid
Door grooter staten, waar de goddeloosheid heerscht,
Geboeid — door kracht van waapnen!" [1]

De onzekerheid of, bij zooveel ellende op aarde, werkelijk een Olympus gelukzalige goden kan herbergen, kwelt den twijfelmoedige zoozeer, dat hij eindelijk het van zielekrankheid getuigende besluit opvat, om op zijnen Pegasus ten hemel te stijgen en zich door autopsie te overtuigen. Zelfs al ware ons uit citaten en parodiën niet bekend, hoe de afloop van dezen tocht is geweest, dan zouden wij toch gemakkelijk begrijpen, dat bij een zoo sceptisch dichter als Euripides dit onderzoek voor Bellerophon niet anders dan teleurstellend kon eindigen. Ook deze hemelstormer „*magnis excidit ausis*": aan

[1] fr. 288. *φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;*
οὐκ εἰσίν, οὐκ' εἴσ' εἴ τις ἀνθρώπων θέλει
μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὢν χρῆσθαι λόγῳ.
σκέψασθε δ' αὐτοί, μὴ 'πὶ τοῖς ἐμοῖς λόγοις
γνώμην ἔχοντες. φημ' ἐγὼ τυραννίδα
κτείνειν τε πλείστους χρημάτων τ' ἀποστερεῖν
ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις·
καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλον εἰσ' εὐδαίμονες
τῶν εὐσεβούντων ἡσυχῇ καθ' ἡμέραν.
πόλεις τε μικρὰς οἶδα τιμώσας θεούς
αἳ μείζονων κλύουσι δυσσεβεστέρων.
λόγχης ἀριθμῷ πλείστος κρατούμεναι....

het einde van het stuk vinden wij hem weer, als hij uit de hoogten nedergestort den geest geeft. Openbaringen omtrent het resultaat van zijn onderzoekingstocht zijn in de fragmenten van het drama niet voor ons bewaard gebleven; maar ik acht het niet waarschijnlijk dat de dichter zijn stervenden twijfelaar vele onthullingen in den mond heeft gelegd, behalve dit eene, in den vermetelen scepticus waarlijk karakteristieke woord:

„De Goden hebt g' uw gansche leven vroom gediend!
Uw vrienden liefde, iedren smeekling hulp betoond". [1])

In het algemeen blijft voor ons, als voor Bellerophontes eene wolk des twijfels den Olympus omgeven en de dichter laat ons staan op het wankele standpunt der onzekerheid, dat wij al zoo herhaaldelijk door hem zelven zagen ingenomen. Het zal later onze taak zijn na te gaan, of werkelijk, ook afgezien van de Olympiërs, Euripides steeds gewanhoopt heeft de kracht der goddelijkheid in de verschijnselen des menschelijken levens te kunnen opmerken; thans is het voldoende nog door één voorbeeld aan te toonen, hoe zijne helden zelf soms letterlijk vergeten naar de goden te vragen, ja bijna weigeren, in hun eigen lotgevallen eene openbaring van de macht der Olympiërs te zien. Ik wijs daartoe op de Orestes-sage in *Electra* en *Orestes*, waar de oude beteekenis van de gedachte, die aan de Atriden-legende bij Aeschylus en Sophocles ten grondslag ligt, geheel is gewijzigd: het voortwerken van den vloek van Myrtilus, die al de kinderen uit het huis van Atreus eerst doet zondigen en daarna verderft, totdat ten laatste in Orestes' bloedige daad het bloed van Myrtilus door den reiniger Apollo

[1]) fr. 313. ἦσθ' εἰς θεοὺς μὲν εὐσεβής, ὅτ' ἦσθ' ἀεί,
ξένοις τ' ἐπῆρκες οὐτ' ἔκαμνες εἰς φίλους.
Over „Bellerophontes" zie men aanteekening N.

wordt verzoend, die grootsche maar orthodoxe voorstelling heeft bij Euripides plaats gemaakt voor de teekening van een psychisch lijden, die op zich zelve zeer belangrijk, maar voor het geloof in de goden van den Olympus vernietigend is.

De geheele persoon toch van Orestes, die meer dan eenig ander door zijne tragische roeping de gedachte wekt, dat hij althans de stem van zijnen God duidelijk moet hebben gehoord, wordt in de behandeling van Euripides, vooral in de „Orestes", eerst dan begrijpelijk voor ons, wanneer wij hem van een zuiver menschelijk standpunt beschouwen. Maar ook van de Electra, althans van het eerste gedeelte, kan worden gezegd, dat het gansche bestier der handeling den goden uit de handen is genomen. Daar staat zij voor ons, de rampzalige koningsdochter, als slachtoffer van Aegisthus' staatkunde ver beneden haren stand uitgehuwelijkt aan den braven doch armen landbouwer Auturgus. Wel moest de Muze, die eens Aeschylus bezielde bij de schepping zijner Electra, zich een plebeïschen mantel om de hooge gestalte laten welgevallen, toen Euripides haar dwong zijne „koningsdochter in décadence" te erkennen. Wij gelooven deze Electra terstond, wanneer ze op de aansporing harer genooten, toch mede op te trekken tot de feestelijk versierde tempels van Argos' goden, geen ander antwoord heeft dan het sombere:

„Geen der goden hoort de beden, die ik diep rampzaal'ge slaak,
Geen der goôn aanschouwt de offers, bij mijns vaders graf geplengd[1],

want inderdaad, dat de goden haar vergeten, daarover kunnen wij ons nauwelijks verbazen. Welk een verschil met die Electra, die wij in Aeschylus' Choëphoroi naar buiten zien

[1] Eur. El. 198. οὐδεὶς θεῶν ἐνοικὰς κλύει τᾶς δυσδαίμονος οὐ κατακαιῶν κατερὸς ὀφαγιασμῶν.

treden om het plengoffer te brengen op het graf van haren vader, om van die plek gedurende den ganschen gang des drama's niet meer te wijken! Hoe is zij ook veranderd sinds Sophocles haar, als de belijdenis van haar geheele levensroeping, het treffelijk woord op de lippen legde:

„Nimmer verzake ik
Rouw te bedrijven bij 't graf van mijn Vader". [1])

Thans gaat door hare woorden ook zelfs geen oogenblik meer de adem van den godsdienstigen ernst. Wanneer straks Orestes, aan haar voorloopig nog onbekend, optreedt, dan gevoelt deze dochter van den ongewroken Agamemnon nog lust om aan den vreemden jongeling (immers slechts als vriend van Orestes heeft haar broeder zich aan haar voorgesteld) zeer intieme mededeelingen te doen omtrent de kiesche wijze, waarop haar man de gave hem door Aegisthus toegeworpen, eerbiedig ontziet, als voor hem te hoog:

„Mijn legersteê te naadren heeft hij nooit gewaagd!" [2])

ja ook Orestes weet den tijd, die nog verloopen moet vóór de dichter het uur gekomen acht om hem (in eene overigens voortreffelijk bewerkte en spannende herkennings-scène) aan zijne zuster te openbaren, niet beter te besteden dan door eene *soco dignior oratio* over de verborgene goede eigenschappen van den intusschen opgetreden Auturgus. In zijne lange rede verkwikt ons slechts éénmaal een woord van vertrouwen op zijnen God:

[1] Soph. El. 132. οὐδ' ἐθέλω προλιπεῖν τόδε
μὴ οὐ τὸν ἐμὸν στενάχειν πατέρ' ἄθλιον.
[2] Eur. El. 255. οὐ πώποτ' ἐννῆς τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν.

„Orestes kan nog komen. 't Woord van Loxias
Was steeds onfeilbaar" [1]).

Doch als de oude dienaar optreedt, die in der tijd den kleine Orestes uit de gevaarlijke moederwoning heeft ontvoerd, dan pas komt Electra's koelheid ten opzichte van de goden in het duidelijkste licht. Nauwelijks heeft de oude Orestes aanschouwd, of hij is overtuigd, dat werkelijk de stamhouder van het huis der Atriden voor zijne oogen staat. Dan keert hij zich jubelend tot Electra:

D. „Electra! jonkvrouw! Roep de Goden biddend aan!"
E. „Waartoe? Voor hen die hier zijn? Of die elders zijn?"
D. „Dat gij den schat moogt grijpen, U door God beloofd."
E. „Welnu — ik roep de Goden aan. Wat meent gij thans?" [2]).

Is er grooter lauwheid, of liever is er koeler ongeloof denkbaar, dan in dat apathische, machinale „*ἰδοί, καλῶ θεούς,*" ons kil tegemoet vaart? En men meene niet, dat dit woord slechts de taal is van eene ongelukkige, die door de rampen geknakt, op het oogenblik dat groote vreugde haar nadert, ongeloovig uitroept: „Zoo groote zegen kan geen waarheid zijn!" Want als Electra straks overtuigd is, dat werkelijk haar broeder wederkeerde, dan drukt ze hem wel vol verrukking aan 't hart, maar aan het koor overlatende Gods hand te erkennen, heeft zij voor den broeder, dien haar toch de goden teruggaven, slechts dit woord:

---

[1]) El. 399. *ἴσως δ' ἂν ἔλθοι· Λοξίου γὰρ ἔμπεδοι χρησμοί.*

[2]) El. 565. *ΘΕΡ. ὦ ποτνι' εὐχου, θύγατερ Ἠλέκτρα, θεοῖς,*
ΗΛ. τί; τῶν ἀπόντων ἢ τι τῶν ὄντων πέρι;
ΘΕΡ. λαβεῖν φίλον θησαυρὸν ὃν φαίνει θεός.
ΗΛ. ἰδοὺ καλῶ θεούς. ἢ τί δὴ λέγεις γέρον;

„Geen enk'len vriend hebt g' o mijn kind, in 't ongeluk." [1])

Een oogenblik zou men meenen in den aanroep der goden vóór den moord (vs. 671 vv.), werkelijk geloof te bespeuren. Intusschen, de beteekenis van dezen beurtzang in gebeden wordt zeer verzwakt door de overweging, dat we hier slechts eene zeer verkorte navolging vinden van dezelfde scène bij Aeschylus (Choeph. 475), voor wier dramatische kracht Euripides te veel oog had, om zijnen voorganger niet te volgen.

Eerst in het tweede gedeelte van ons drama, waar Euripides meer dan in het eerste gevoelde, wat hij zijner tragische muze verplicht was, zien wij bij Electra het geloof ontwaken. Maar vragen wij nu, welk een geloof hier zich openbaart, dan moeten wij erkennen, dat in haren uitroep bij het vernemen van Aegisthus' dood:

„O Goden, — O gij Dike, kwaamt g' in 't einde dan,
Gij, alles ziende!" [2])

aan de goden minder beteekenis wordt toegekend dan aan de alziende Dike — en dit geldt inderdaad ten opzichte van de meeste plaatsen bij Euripides, waar de goden zich door hunne werken schijnen te openbaren. Niet de goden, slechts de Goddelijke Gerechtigheid heeft zich voor Electra gemanifesteerd; hoe weinig persoonlijkheid toch die goden, die wij haar hoorden aanroepen, voor haar hebben, blijkt ook uit de onpersoonlijke kleurloosheid van hare dankwoorden:

„O licht des daags, o stralend span van Helios,
O Moederaard, o Nacht, die ik zoo lang reeds zag,

1) ibid vs. 606. ὦ τέκνον οὐδείς δυστυχοῦντί σοι φίλος.
2) vs. 771. ὦ θεοὶ δίκη τε κἀν θ' ὁρῶσ' ἦλθές ποτε;

Nu ziet mijn oog den glans des hemels onomfloersd:
Aegisthus, die mijn vader moordde, is zelf gedood!" [1]

De beteekenis dezer Dike zal ons later uit de beschouwing van Euripides' eigen voorstellingen duidelijk worden; maar hoe gewichtig zij ons dan ook zal blijken te zijn, wij kunnen niet anders dan erkennen, dat de goden in haren naam niet worden gehandhaafd, dat de Gerechtigheid geen grond voor geloof in de goden is geacht, zoo min door Electra als Orestes. In de houding toch van Orestes na den moord, bemerken wij geen enkel oogenblik dat Apollo zijnen beschermeling op duidelijk zichtbare wijze steunt, en de vraag, die den moedermoordenaar voortdurend martelt: of de daad, die hij bedreef, van menschelijk standpunt *δίκαιον* mag heeten, wordt de spil waarom zich alles beweegt [2]. De schildering van den toorn der goden, en van hunne verzoening heeft plaats gemaakt voor de wijsgeerige behandeling van het zuiver psychologische vraagstuk van Orestes' schuld en berouw. Op dezelfde wijze als de Erinyen in deze tragedies, ontdaan van hare mythologische gestalte, alle werkelijkheid, althans alle persoonlijkheid verliezen, konden ook de goden, in gebreke blijvende zich krachtig te openbaren, hun persoonlijk karakter en afzonderlijk bestaan niet handhaven.

Wanneer dan alzoo de Goden bij Euripides vooreerst niet beantwoorden aan de eischen, die men der Godheid, zal waarlijk van godheid nog sprake zijn, stellen mag, noch in hunne reinheid, noch in hunne almacht, — wanneer verder het geloof

[1] vs. 867. *ὦ φέγγος, ὦ τέθριππον Ἥλιον σέλας,*
ὦ γαῖα καὶ νύξ, ἣν ἐδερκόμην πάρος·
νῦν ὄμμα τοὐμὸν ἀμπτυχαί τ' ἐλεύθεροι,
ἐπεὶ πατρὸς πέπτωκεν Αἴγισθος φονεύς.

[2] Zoowel in de *Orestes* als in de *Iphigenia in Tauris*.

aan hunne werkelijkheid berust op gronden, in de oogen ook zelfs van zijn eigen helden niet hecht genoeg, — dan zouden op zich zelf reeds die feiten voldoende zijn om aan den dichter het geloof in de goden, die hij ons teekent althans in zooverre te ontzeggen, als het de goden van den Griekschen Olympus geldt. Maar ter versterking van dit oordeel kunnen behalve het reeds door mij aangevoerde nog allerlei kleinere trekken dienen, die wij hier en daar in zijne tragediën waarnemen. Ongeloof alleen kan zich, aangaande bekende mythische feiten, in zoo onzekere bewoordingen uitspreken als Amphitryo doet, waar hij ten opzichte van de beproevingen zijns zoons, wier oorsprong toch waarlijk volgens de mythologische traditie niet twijfelachtig was, zegt:

„'t Zij dat hij bedwongen werd
Door Hera's geesel, òf door 't noodlot neergeveld" [1]).

Ongeloof alleen maakt in Hercules' mond eene dergelijke toevoeging mogelijk, als wij aangaande zijn eigen vader van hem hooren in den *Hercules furens:*

„Dat Zeus mij teelde, wie dan Zeus ook wezen moog,
Bracht mij den haat van Hera." [2])

Zelfs in de Bacchae, eene tragedie, die (uit oorzaken welke ik later hoop aan te geven) in zeer geloovigen toon is geschreven, stuiten wij op wendingen, die het ons herinneren, hoezeer des dichters eigen standpunt in waarheid lag buiten dat geloof, dat hij daar predikt. Of zou werkelijk een geloovig dichter Cadmus den eeredienst van Dionysos op zoo koele utiliteits-

1) Herc. fur. 20. *εἴθ' Ἥρας νεῖκος κέντρωσις δαμασθεὶς εἴτε τοῦ χρεὼν μέτα.*

2) Herc. fur. 1263. *Ζεὺς δ', ὅστις ὁ Ζεύς, κοὐδέμιόν μ' ἐγείνατο Ἥρα*

Zie ook aanteekening O

gronden hebben doen aanbevelen, als wij dezen tegen Pentheus hooren aanvoeren?

„Al is dan Bacchus — zooals gij beweert — geen God,
Bij U moet hij zoo heeten. Noem in vroom bedrog
Hem Godlijk. Immers zóó draagt Semele den roem,
Dat zij een God gebaard heeft, en aan ons geslacht
Blijft glansrijke eer beschoren." [1])

Er is in die woorden, in dat uiten van de stelling, dat *„si ce Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer"* een gebrek aan eerbied dat men bij geen geloovige ooit vinden zou [2]); maar stuitender nog dan in deze woorden openbaart zich dat groote gebrek aan eerbied in de daad van Iphigenia, die ons toch als eene geloovige priesteres van Artemis was geteekend. Men zie de rol, die de dichter, voor wien het zelfde geloof, dat hem zoo dikwijls een onomzeilbare klip was, thans een welkom technisch kunstmiddel wordt, Iphigenia tegenover Thoas laat spelen. Hoe spot hare vinding, dat èn 't godenbeeld (dat zij wil stelen!) en de gevangenen (die zij bevrijden wil) de reiniging door het zeewater noodig hebben, hoe spot die list met het naieve geloof van Koning Thoas, dien zij met eerbiedig omhulden hoofde als voorwerp van den lachlust der toeschouwers laat staan, tot zij èn godenbeeld èn vrienden veilig heeft ingescheept. Maar bovenal hoe doorkneed blijkt zij in het priesterbedrog (dat Euripides hier voorzeker opzettelijk aan de kaak stelt), wanneer ze tegenover den eerbiedig luisterenden Taurischen koning zelfs niet schroomt, verhalen te verdichten van soortgelijke tempelwonderen, als waarvan

[1]) Bacch. 333. *καὶ μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φῄς,*
παρά σοὶ λεγέσθω, καὶ καταψευδόν καλῶς
ὡς ἔστι, Σεμέλη θ' ἵνα δοκῇ θεὸν τεκεῖν
ἡμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῇ.

[2]) Zie aanteekening P.

de verkondiging uit priesterlijken mond nog in de eigen dagen van Euripides de geloovigen zoo vaak deed sidderen:

Th. 't Is dus om hen, dat gij het beeld naar buiten draagt?
Iph. Verjagen wil 'k in reine lucht den smet des bloeds.
Th. Hoe zaagt gij toch des vreemdelings bezoedeling?
Iph. 'k Bemerkte hoe zich 't godenbeeld had afgewend.
Th. O scherpziend oog! Die wijsheid dankt g' aan Griekenland.[1])

Maar meer nog licht Euripides, voor een oogenblik, den sluier op, waarmede hij zoo dikwijls zijne eigene opvatting bedekt houdt, door de polemiek die Hecuba, trouwens eene van des dichters meest ongeloovige gestalten, in de Troades (vs. 981 vv.) onderneemt. Ik spreek van de bekende scène, waarin de dichter, om zijnen Atheners *Ἑλλήνων φιλοδικωτάτοις*, en immers ook wel zijner eigene neiging tot disputeeren te wille te zijn, de Trojaansche vlakte in een Atheensche gerechtszaal herschept en Menelaus op den rechterstoel plaatsend, eerst aan Helene, daarna aan Hecuba het woord geeft. Men hoore de woorden waarin Hecuba het voornaamste, en van mythologisch standpunt volkomen juiste hoofdargument der beschuldigde: „niet ik ben de schuldige, maar Kypris, die mij verleidde," ontzenuwt door de volgende, het Grieksche polytheïsme tot allegorie terugbrengende beschouwing:

„Gij zegt, dat Kypris (dit wekt bovenal mijn spot)
Met mijnen zoon naar Menelaus' woning kwam. —
Had zij de kracht niet, rustend op haar hemeltroon,
Naar Troje u heen te voeren, met uw gansche stad? —
Mijn Paris straalde in schoonheid boven allen uit:

[1]) vs. 1176. *ΘΟ. ἦ τῶν δ' ἕκατι δῆτ' ἀγαλμ' ἔξω φέρεις;*
ΙΦ. ὀσμάν γ' ἵν' αἰθέρ', ὡς μεταστήσω φόνον.
ΘΟ. μίασμα δ' ἔγνως τοῦν ξένου τοίῳ τρόπῳ.
ΙΦ. ἠλέγχου, ὡς θεᾶς βρέτας ἀπεστράφη πάλιν.
ΘΟ. σοφὸν τ' ἐθρέψεν Ἑλλάς, ὡς ἠσθου καλῶς.

En toen gij hem zaagt, werd uw hart tot Kypris U:
Want Aphrodite is al wat dwaas is in den mensch:
Aphrosyne zoo klinkt te recht 't begin haars naam's" [1]).

En dit geval staat niet op zich zelf. Om te zwijgen van de zucht tot allegoriseerende mythologie, die onzen dichter in het algemeen kenmerkt (ik wees daarop reeds vroeger), en ook voor het oogenblik nog die plaatsen voorbij te gaan, waar de dichter in de oude begrippen een kern van hetgeen hij waarheid acht, poogt aan te wijzen, noem ik slechts het bekende fragment uit de *Melanippe vincta*, dat vooral door zijn polemischen toon zich onderscheidt:

Gij meent, dat menschen-onrecht tot de Goden stijgt
Op vleugelen? Dat iemand dan in 't boek van Zeus
Die zonden opschrijft, en dat Zeus de misdaân leest,
Om dan den mensch te straffen? Heel de hemelboog
Zou 't kwade niet bevatten, noch de kracht van Zeus
Toereikend zijn om 't al te wreken! — Dike zelf
Woont gansch in uw nabijheid — zoo gij slechts wil zien" [2]).

[1]) Troad. 983. *Κύπριν δ' ἔλεξας, ταῦτα γὰρ γέλως πολύς,*
ἐλθεῖν ἐμῷ ξὺν παιδὶ Μενέλεω δόμους·
οὐκ ἂν μένοιμ' ἂν ἡνιόχος γ' ἐν οὐρανῷ
ἀνταῖς Ἀμύκλαις ὀ' ἤγαγεν πρὸς Ἴλιον;
ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρέπεστατος,
ὁ δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐκοιήθη Κύπρις·
τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς,
καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.

Zie aanteekening Q.

[2]) fr. 508. *δοκεῖτε πηδᾶν τἀδικήματ' ἐς θεοὺς*
πτεροῖσι, κἄπειτ' ἐν Διὸς δέλτοις πτυχαῖς
γράφειν τιν' αὐτά, Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν
θνητοῖς δικάζειν; οὐδ' ὁ πᾶς ἂν οὐρανὸς
ἐξαρκέσειεν οὐδ' ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ' ἡ Δίκη
ἐνταῦθα ποιοῖεν ἔγγυς, εἰ βούλοιθ' ὁρᾶν.

Van de voorstellingen waartegen Euripides hier polemiseert, geeft

In dit fragment worden niet slechts de mythologische voorstellingen van vroegere dichters omtrent de wijze, waarop Zeus de misdaden straft, bestreden, maar tevens het volksgeloof aangaande zijne macht om dit te doen.

Dat bij zulke opvatting van den overgeleverden godsdienst de eigenlijke mythologie niet onaangevochten bleef, spreekt van zelf. Maar de aanvallen tegen de mythologische verhalen in hun geheel (trouwens na zulke verklaringen aangaande de goden, als wij in de vorige bladzijden lazen, vrij overbodig) zijn niet zeer talrijk. Door zijne geheele stof, maar het meest door het eigenaardig karakter der koorgezangen genoodzaakt de mythen te gebruiken, beschouwt Euripides die gewoonlijk slechts van zijn standpunt als dichter en dus vrij objectief. Dat hij werkelijk die mythen voor een groot deel slechts als dichterfantasieën beschouwde, dit blijkt vooreerst uit zijne groote vrijmoedigheid in het kiezen en varieeren van verschillend luidende traditiën en van mythologische karakters. Men denke slechts aan de Electra-figuur in Electra en Orestes, men vergelijke de Hermione van den Orestes met die van de Andromache, bovenal de Helena in het drama van dien naam met de Helena in Electra of Troades. Maar bovendien spreken de koorzangers en de dramatische personen in zijne stukken dikwijls in vrij sceptischen geest over de oude mythen. Zoo zegt het koor in de *Iphigenia van Aulis* aangaande de bekende sagen van de Zwaan en Leda:

„'t Zij dat de sage
Waarheid is, dat Vader Zeus u verwekte
Toen hij in vogelgestalte tot Leda
Af is gedaald — 't zij Piërische zangen

o. a. Aesch. Eum. 269 een voorbeeld: *μέγας γὰρ Ἅιδης.... δεδιττόμενος δ' ἀνεστὶ κοὐδὲν ἀρκεῖ.*

IJdel verdichtende, tegen de waarheid
Deze legende den menschen verkondden" [1]).

terwijl ook Helena (*Hel.* 17) dienaangaande twijfel uitdrukt. En moge nu ook de dichter soms in zijne mythologische liederen schijnbaar een geloof huldigen, dat hij in het overige gedeelte zijner tragedie verwerpt, de plaatsen ontbreken niet, waarin ook het koor polemiek voert tegen de mythen. Bovendien zal men moeten erkennen, dat de eigenlijke mythologie wel die openbaring van het geloof was, waartegen het minst eene onmiddellijke strijd noodig kon geacht worden.

In veelsoortige polemiek had zich dus Euripides tegenover het polytheïsme zijner dagen geplaatst, deels door onmiddellijken strijd in woorden, deels ook door allerlei kleine trekken zijne richting openbarende. Hoe meer men de personen, die hij schildert, beschouwt, hoe meer men nadenkt over hunnen toestand, des te duidelijker ziet men, dat hun gelaat zich afwendt van de oude goden. De houding van den mensch tot de Olympiërs verraadt telkens zijn ongeloof. Ik wijs op het gebed, dat telkens ontaardt òf tot de klacht, dat geen gebed verhooring vindt (*El.* 198) òf tot een ledigen vorm, in acht genomen „omdat het nu eenmaal een zekere houding geeft de goden aan te roepen." Wij gevoelen dat een dichter zoo bespiegelend als Euripides en zoo vervuld met de gedachte,

[1]) Iph. Aul. 795. „εἰ δ' ἐ
φάτις ἐτήτυμος, ὡς ἔτεκε
Λήδα σ' ὀρνιθι κταμένῳ
Διὸς ὀτ' ἠλλάχθη δέμας, εἴτ'
ἐν δέλτοισι Πιερίοις
μῦθοι τάδ' ἐς ἀνθρώπους
ἤνεγκαν παρὰ καιρὸν ἄλλως."
Vgl. fr. 209. Troad. 970. El. 738. Hipp. 451.

dat „slechts reine goden goden zijn," alleen uit ongeloof Menelaus in de Helena, bij het ondernemen van een arglistig bedrog, een gebed tot Zeus op de lippen kon leggen, om hem bij te staan, omdat Hij „Vader en een verstandig God werd genoemd" [1]), wij gevoelen, dat bij Euripides geene bede in den trant van Iphigenia's gebed tot Artemis op de verontschuldiging van naief anthropomorphisme meer aanspraak maken kan: slechts een ongeloovig dichter kon haar aldus doen smeeken:

„Red mij, red dezen, anders heet door uwe schuld
Voortaan het woord van Loxias geen waarheid meer." [2])

Ik wijs daarnaast op de aan brutale spotternij grenzende woorden waarmede Heracles zich door Hera overwonnen erkent: „Vrij mag de heerlijke echtgenoote van Zeus nu *dansen* van vreugde" [3]), of op het vermoeden van Orestes, dat Apollo hem uit schaamte voor zijne vroegere orakels buitenslands zou hebben gezonden. (Iph. T. 711). Aan zulke trekken is de tragedie van Euripides rijk; maar de opsomming daarvan is overbodig, wanneer het mij althans gelukt is in de voorgaande bladzijden aan te toonen, hoe beslist vijandig de dichter tegenover het polytheïsme van zijne dagen stond.

Is deze negatieve richting in onzen dichter door de aangehaalde voorbeelden gebleken, dan stellen wij thans de vraag, welke inzichten Euripides hebben bewogen tot deze polemiek, welke gronden hij voor het geloof, dat hij zelf beleed, had gevonden en eindelijk welke opvattingen in het overgeleverde geloof bij zijne beschouwing onaangetast bleven.

[1]) Hel. 1441.

[2]) Iph. 1084. *σῶσόν με καὶ νῦν τοῖσδε τ' ἢ τὸ Λοξίου*
οὐκέτι μάρτυσι διὰ σ' ἐτήτυμον στόμα.

[3]) Herc. fur. 1304. *χορευέτω νῦν Ζηνὸς ἡ κλεινὴ δάμαρ* etc.

AANTEEKENINGEN OP HET VIERDE HOOFDSTUK.

A. (p. 172). Over de vraag, in hoeverre de voorstellingen van de goden in het drama van Euripides, den dichter zelf mogen worden toegerekend, zie men Leop. Schmidt, *Ethik d. Gr.* I. p. 17—19. Minder juist schijnt mij t. a. p. de opmerking: „Allein darum stand er dem Glauben seines Volkes noch keineswegs feindselig gegenüber. Sein hauptsächliches Interesse richtete sich auf die theatralische Wirkung, und weil dieser alles Magische zu gute kommt, machte er, darin manchen modernen romantischen Dichtern vergleichbar, aus den Göttern gern mit Zauberkräften ausgestattete Wesen, die den Lauf der Dinge ganz nach ihrem Belieben gestalten und für die die Menschen bald Werkzeuge, bald nur Spielzeuge sind; während er aber so die gröbern Nerven eines grossen Theiles seines Publikums befriedigte, versäumte er zugleich nicht dem feiner empfindenden durch Einstreuung zahlreicher Reflexionen Genüge zu leisten, welche darüber keinen Zweifel liessen, dass, was ihm als bequemes Darstellungsmittel diente, mit seiner wahren Lebensanschauung nicht im Einklange war." Juist uit de willekeur waarmede hij die goden als toovenaars gebruikte of zelfs hen als zedelijk slechte personen deed optreden, blijkt zijn ongeloof; en daarom zijn de meeste van die „eingestreute Reflexionen" bewijzen, dat de dichter „dem Glauben seines Volkes" wel degelijk „feindlich gegenüber" stond.

B. (p. 173.) De vraag naar den inhoud van den eersten Hippo-

lytus (Ἱππόλυτος καλυπτόμενος) ligt buiten den kring onzer beschouwing, indien althans de eerste bewerking slechts ten opzichte van de menschelijke karakters, en niet ook door de behandeling der godenmythe van de tweede uitgaaf heeft verschild. Deze eerste uitgave kennen wij deels uit het referaat van Asclepiades in zijne τραγῳδούμενα (Schol. Od. λ. 321. Zie echter Welcker *Gr. trag.* I. p. 394.) deels ook door de — natuurlijk naar den eisch van rhetorica en eigen wansmaak gewijzigde — navolging van Seneca (vgl. de smaakvolle studie van D. Nisard, *poètes Latins de la décadence* I. 146.) Veel meer dan thans het geval is zou de *Hippolytus velatus* onze aandacht verdienen, indien de gissingen van Max Maier (*de Euripidis Mythopoea capp. II.* p. 73) eenigen grond hadden. Volgens Maier heeft Euripides eerst na den val van zijn eersten Hippolytus besloten Artemis en Aphrodite tegenover elkander te plaatsen, om de Atheners zoodoende met zijne hoofdpersonen, wier schuld door deze schikking kleiner werd, te verzoenen. Is deze gissing juist, dan is dus Aphrodite in den Hippol. I geen hoofdpersoon geweest. Evenwel is m. i. Maier er geenszins in geslaagd zijne onderstelling door bewijzen te staven. Hij maakt misbruik van eene slechts bij zeer voorzichtige en matige toepassing bruikbare methode, wanneer hij in den bekenden brief van Phaedra bij Ovidius (*Heroid.* IV) den geheelen *Hippolytus velatus* terugvindt. De door M. aan deze hypothese vastgeknoopte bewering, dat in Phaedra's woord (*Ovid.* vs. 110.) „*praeposuit Theseus, nisi si manifesta negamus, Pirithoum Phaedrae Pirithoumque tibi*" het bewijs ligt, dat in Euripides' eersten Hipp. een „*illicitus amor*" tusschen Theseus en Pirithous de aanleiding tot Phaedra's ontrouw was, steunt op niets. Ovidius had waarlijk in dit geval wel duidelijker termen gevonden. Ook kan ik niet inzien, dat deze *illicitus amor* volstrekt moet bedoeld zijn door Plutarchus als hij (*Mor.* p. 28. A) van de παρανομίαι τοῦ Θησέως spreekt. Dat παρανομία geenszins altijd die beperkte beteekenis heeft, die Maier aan het woord toekent („*non apte appellatur amor in deam* (sc. Proserpinam) *incensus*" maar altijd „*incesta libido*") blijkt o. a. uit Plato *rep.* VIII. 536 E. „παράνομος τις γυναῖκας", cf. 537. E.; Thuc. VI. 15, over Alcibiades „τῆς τε κατὰ

τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρανομίας ἐς τὴν δίαιταν," Eur. Med. 1121 en tal van andere plaatsen. Alleen in Maiers oogen zal eindelijk het 446ste fragm. van Eur. door deze verklaring een dieperen zin krijgen, waar Theseus uit de Hades terugkeerende uitroept:

„ὦ λαμπρὸς αἰθήρ, ἡμέρας θ' ἁγνὸν φάος
ὡς ἡδὺ λεύσσειν τοῖς τε πράσσουσιν καλῶς
καὶ τοῖσι δυστυχοῦσιν, ὧν πέφυκ' ἐγώ."

Volgens M. zou Theseus zich dus hier δυστυχὴς noemen omdat hij zijne *deliciae* in den Hades had achtergelaten! — Het is een eigenaardig en rustbrengend genoegen na de lectuur van dergelijke gewaagde hypothesen, even lichtzinnig bedacht als verdedigd, de bezadigde woorden van Valckenaer te herlezen, die in de questie van den Hippolytus velatus nog steeds de grens van ons weten aangeven: „Sunt inter fragmenta prioris editionis, quae mihi paene persuaserint totam dramatis oeconomiam in editione fuisse secunda mutatam: in prima colloquutam cum Hippolyto Phaedram; nec per interpretem, sed ipsam amorem verbis obscurioribus indicasse privigno novercam, non ab oraculo reversum Thesea sed ab inferis reducem in scenam prodiisse atque adeo in Hippolyto priori eandem nonnumquam rerum fuisse dispositionem qualis multo deterior obtinet in Hippolyto Senecae; cui suspicor *lectam* Hippolytum Euripidis." (*Diatrib.* p. XX.) — Omtrent het in den tekst aangaande Polygnotus gezegde vgl. men behalve Pausanias (X. 29. 3). Bursian. Alg. Encycl. p. 466. en Welcker Abhandl. d. Berl. Akad. 1847. p. 81.; over het fragment (11) van het Carmen Naupactium zie Kinkel p. 198, waar de strekking van het gedicht „πεποιημένα ἐς γυναῖκας" duidelijk genoeg aantoont, in welk verband Hippolytus hierin moet zijn vermeld.

C. (p. 188). De vijandige stemming van Euripides tegenover Aphrodite openbaart zich ook in andere stukken van denzelfden tijd, o. a. in de Dictys, welks frgm. 341 (Dind.) zeer nauwkeurig overeenkomt met de woorden der τρόχος in vs. 443 (vgl. Hipp. velat. fr. 431). Men vergel. verder met vs. 106 (νυκτὶ θαυμαστὸς θεός) Meleag. fr. 528. Evenzeer verdient de aandacht dat in de Dictys fr. 340. de liefde

ook als eene νόσος wordt voorgesteld, ja zelfs in fr. 342 scherp tegenover eene meer geestelijke liefde wordt geplaatst: ἀλλ' ἐστὶ δή τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρως ψυχῆς δικαίας σώφρονός τε κἀγαθῆς. Bovendien wordt in fr. 340 in denzelfden zin gesproken van „συνεκφέρειν τοὺς ἔρωτας" als de voedster in den Hippolytus spreekt van „συνεκκομίζειν Κύπριν" zoodat „Κύπρις" hier als een kwaad wordt beschouwd; (in die beteek. vindt men συνεκκομίζειν o. a. Orest. 185. Electr. 75). De voorstelling van Kypris of Aphrodite bepaald voor den als kwaad beschouwden hartstocht is bijzonder frequent bij Eur. Ik noem slechts Ino. fr. 404, Hecuba 825, Io. 895, cl. 1103, ibid 1092. Andr. 179, Troad. 368 en fr. 162, 867, 887. Dat ook Dictys Aphrodite's kracht ten kwade schilderde blijkt uit de expositie van Welcker. (a. w. II. 653.) — Ten opzichte van het in den tekst geciteerde Hipp. 612, (door Aristoph. o. a. Ran. 102 bespot) is ter verdediging voldoende de korte interpretatie van den scholiast: „οἷον· οὐκ εἰδὼς ὤμοσα" en zijne verwijzing naar vs. 657.

Om te zien hoe weinig de dichter in Hippolytus' smaadrede tegen de vrouwen eene eigene meening verkondigt, zou het voldoende zijn met deze plaats te vergelijken fr. incert. 1041, 1042, 1043 — en daarnaast weer fragm. inc. 1045, dat vooral merkwaardig is om de conclusie: „εἰ δέ τοι θεῶν τόδ' ἐστὶ πλάσμα, δημιουργὸς ὢν κακῶν μέγιστος ἔστω καὶ βροτοῖσι δυσμενής."

In verband met de onbevredigde slotscène v. d. Hippolytus verdient, opdat het blijke, dat de dichter hier niet zonder opzet de goden in zoo ongunstig daglicht stelde, het feit onze aandacht, dat een meer bevredigend slotwoord, aan 't einde van de eerste bewerking staande, door den dichter is geschrapt: (fr. 449) Ὦ μάκαρ οἷας ἔλαχες τιμὰς Ἱππόλυθ' ἥρως διὰ σωφροσύνην. οὔποτε θνητοῖς ἀρετὴ ἄλλη δύναμις μείζων· ἦλθε γὰρ ἡ πρόσθ' ἡ μετόπισθεν τῆς εὐσεβίας χάρις ἐσθλή. — De overweging dat deze moraal aan het einde van een stuk, waarin juist de σωφροσύνη Hippolytus ten val had gebracht, vrij zwak was, heeft wellicht den dichter doen besluiten deze concessie aan de godsdienstige overtuiging zijner hoorders in de tweede bewerking te doen vervallen.

Als vrouwelijk pendant van Hippolytus noem ik in den ver-

loren Meleagr. de Arcadische Atalante, die blijkens de voorhanden fragmenten door den dichter met sympathie was geschilderd, zie fr. 529, en vergel. fr. 534 Κύπριδος μίσημα.

D. (p. 200.) θεῶν τις. Aangaande deze uitdrukking wijst Naegelsb. Nachhom. Theol. p. 138 op het veelvuldige gebruik bij de historici, die uit den aard der zaak minder dan de dichters in de behandeling der mythen weten aan welke godheid een bepaalde gebeurtenis moet toegeschreven worden. — Elsmley (ad Eur. Med. 241) toont het veelvuldig gebruik bij Sophocles aan. Vgl. ook L. Schmidt l.l. I. p. 52 en 379. — In Herc. fur. 1135 antwoordt Amphitryo op Hercules' vraag „τούσδε τίς διώλεσεν;" : „σὺ καὶ τὰ τόξα καὶ θεῶν ὁς αἴτιος," hoewel hij (blijkens 1127) wel weet, dat hij hier Hera's hand erkennen moet. Hier is echter de algemeenheid van uitdrukking eer een gevolg van Amphitryo's omzichtigheid tegenover den pas tot bezinning gekomen Hercules, dan van des dichters eigen onzekerheid. Hetzelfde geldt wellicht van Phoen. 1579, waar Antigone de zelfde macht, die ze even te voren als ἀλάστωρ had aangeduid, meer algemeen noemt „θεός ὁς τάδε τελευτᾷ." — De uit Med. 1284 geciteerde woorden worden m. i. ten onrechte door Nauck voor eene interpolatie gehouden.

E. (p. 204.) Ter aanvulling van het in den tekst gezegde vgl. men θεοί fr. 494, fr. 940, Bacch. 1348, Iph. Aul. 702, fr. 970, — in den zelfden zin τὰ τῶν θεῶν Iph. Aul. 33 (waar de vaagheid der uitdrukking duidelijk blijkt bij vergelijking met vs. 24). Iph. Taur. 476. — δαίμονες Iph. Taur. 570. Phoen. 1275, Phoen. 531. — Den singularis θεός of ὁ θεός vindt men o. a. Med. 1270 en met het plurale verbonden Hel. 1147. — Zonder feitelijk verschil ook δαίμων Med. 969, 1231, Oedip. fr. 558, Orest. 394 en 667 (met θεός verbonden), Phoen. 1656, eindelijk τὸ θεῖον Orest. 418, Iph. Aul. 394, Melan. vincta fr. 494. Bacch. 882.

F. (p. 205.) δαίμων. Euripides gebruikt het woord δαίμων in de

volgende beteekenissen: *a.* synoniem met θεός.: b. v. *Hippolyt.* 13, voor Aphrodite en Artemis; *Herc. fur.* 1311 voor Hera; *Troad.* 49 voor Poseidon; *Iph. Aul.* 975 voor Thetis. — *b.* van de overige Olympiërs tegenover Zeus, b. v. *Troad.* 55 μῶν ἐκ θεῶν του καινὸν ἀγγελεῖς ἔπος ἢ Ζηνὸς ἢ καὶ δαίμονός τινος πάρα; — *c.* de lagere goden tegenover de Olympiërs: *Med.* 1391 τίς δὲ κλύει σου θεὸς ἢ δαίμων; ook *Hec.* 165 τίς θεῶν ἢ δαίμων ἔσται ἀρωγός; en *El.* 1234 (wanneer de Dioscuren verschijnen) φαίνουσί τινες δαίμονες ἢ θεῶν τῶν οὐρανίων. — *d.* van de zalige gestorvenen *Alc.* 1003 νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων. — *e.* van den Lotsbeschikker *Andr.* 973, *Med.* 1229, *Hel.* 211, *Io* 1374, fr. 122. — *f.* van den persoonlijken gelei-geest *kan* het althans worden opgevat *Suppl.* 593 ἐγὼ γὰρ δαίμονος τοῦμοῦ μέτα στρατηλατήσω. (vgl. *Alc.* 499, 963. *Andr.* 97.)

Wat de samensmelting van den daemon met tyche bij de vroegere dichters aangaat zegt Klausen (pag. 57 van zijne Theol. Aesch.) zeer juist: „Cuius libet hominis sors et fortuna *quasi numen quodpiam* cogitari potest cuius nutu, quaecunque varia ei accidunt, dirigantur." (pag. 57. v. h. a. w.) — Dat ook bij Euripides niet altijd de grens nauwkeurig valt aan te wijzen tusschen persoonlijk en onpersoonlijk wezen in den δαίμων ligt in den aard der zaak. Dit is b. v. het geval in uitdrukkingen als Alcest. 912 μεταπίπτοντος δαίμονος, Troad. 101 „μεταβαλλομένου δαίμονος ἀνέχου, πλεῖ κατὰ πορθμὸν πλεῖ κατὰ δαίμονα", waar men geneigd zou zijn het eerst als lot, daarna als Lotsbestierder op te vatten. Deze afwisseling van persoonlijk en onpersoonlijk gebruik, op eene zelfde plaats, is althans met Euripides' gewoonten geenszins in strijd, daar hij immers ook in de Phoenissae aan Antigone het in den tekst geciteerde vers „οὐκοῦν ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα" in den mond legt, en Polynices (vs. 416) de zelfde woorden in omgekeerde verhouding laat uitspreken: „ὁ δαίμων κ' ἐκάλεστεν πρὸς τὴν τύχην." Niet zonder beteekenis voor de objectiviteit van onzen dichter is het antwoord, dat de veel vromere Iocaste hier op geeft: „τοῦτο γὰρ ὁ θεός."

Ten opzichte van Sophocles kan ik niet met Lübker overeenstemmen, die meent dat ook deze dichter δαίμων in den geheel onpersoon-

ijken zin gebruikt. De plaatsen, die Lübker aanhaalt, laten deels beide opvattingen toe, deels spreken zij voor de toekenning van eene, zij 't ook vage persoonlijkheid aan den daemon. Oed. Col. 76 waar de ξένος tegen Oedipus zegt: „εἴπερ εἶ γενναῖος, ὡς ἰδόντι, πλὴν τοῦ δαίμονος," blijkt dat onpersoonlijke althans niet overtuigend; evenmin als El. 989 terwijl El. 1156 de keuze der werkwoorden de voorstelling der persoonlijkheid bevordert: ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχὴς δαίμων ὁ σός τε κἀμὸς ἐξαφείλετο, ὅς σ' ὧδέ μοι προὔπεμψεν ἀντὶ φιλτάτης μορφῆς σποδόν τε καὶ σκιὰν ἀνωφελῆ. Laat zich zoo niet evenzeer de δαίμων als persoonlijke macht verklaren, waar tot Philoctetes de volgende vermaning van het koor klinkt (Phil. 1100): εὖτέ γε παρὸν φρονῆσαι τοῦ πλέονος δαίμονος εἶλου τὸ κάκιον ἄντι? Zoo althans vat de scholiast deze plaats op blijkens zijne verklaring ὅτε γε παρόντος σοι σωφρονῆσαι (l. φρονῆσαι?) τὸ λυσιτελὲς ἀπὸ πλείονος δαίμονος, τὸ κάκιον εἵλου· τὸ μὴ ἐλθεῖν. — Evenzeer verdient eene persoonlijke verklaring de voorkeur in Trachin. 910 waar Deianira ons geschilderd wordt ronddolende door hare woning „αὐτὴ τὸν αὐτῆς δαίμον' ἀνακαλουμένη" (vgl. ook El. 999 en Aiax 534).

G. (p. 211.) De voorstelling der goddelijke macht wordt op dezelfde wijze als in het geciteerde fragment verzwakt, wanneer Eur. zooals hij dat gaarne doet eene godheid en een abstractum als oorzaken van een of andere ramp verbindt, b. v. Hel. 261. τὰ μὲν δι' Ἥρας, τὰ δὲ τὸ κάλλος αἴτιον. Het is ook de moeite waard op de inconsequentie der uitspraken te letten. De zelfde Orestes toch, die El. 890 blijde de Goden als bewerkers van den moord op Electra begroet, acht later (in de „Orestes") die daad Φοίβου ἀδικίαν. — Ook verdient opmerking dat Euripides gaarne, waar vroegere dichters uitdrukkelijk de godheid noemen, de kleurlooze τύχη in de plaats zet: Pirith. fr. 601 „τοῖσιν εὖ φρονοῦσι συμμαχεῖ τύχη." —

H. (p. 213.) Anthropomorphisme, bij vroegere dichters op hun geloof steunende bij Euripides wegens zijne inzichten een nieuw bewijs van ongeloof: In dat licht moeten plaatsen worden beschouwd als Dictys fr. 354. Hecub. 356. Io. 370. Herc. fur. 1304. Iph. Taur. 74.

I. (p. 216.) Officieele geloovige toon in de Heraclidae en de Supplices: Heraclid. 101, 106, 236, 608, 766, vooral 901. ἔχεις ὁδόν τιν' ὦ πόλις δίκαιον· οὐ χρή ποτε τόδ' ἀφελέσθαι· τιμᾶν θεούς, ὁ δὲ μὴ σε φάσκων ἐγγὺς μανιῶν ἐλαύνει. — Suppl. vs. 155 sqq; 593 sqq, 731. — Het zelfde geldt ook van den Erechtheus, en van den in het laatste levensjaar van den dichter aan 't koninklijke hof te Pella opgevoerden Archelaus. Zie vooral fr. 254, 256, 257. 258.

J. (p. 236.) Over Calchas vergel. men verder de woorden van Menelaus (Iph. Aul. 495, 497.) van Agamemnon (ibid. 747.) en Iph. Taur. vs. 13. De vreugde van Iphigenia over Calchas' dood (Iph. T. 531) laat zich waarlijk wel uit andere oorzaken dan ongeloof verklaren.

K. (p. 238.) Tiresias. Een dergelijk beeld van den geloovigen ziener van Thebe schetst ons Euripides in de Bacchen; zie vooral vs. 186, waar Cadmus zijne meerderheid erkent op eene wijze, die ook op de zienerskunst het juiste licht werpt: „σοφὸς γάρ εἶ" (vgl. ook vs. 255 en 346.) en vs. 306 waar hij de toekomstige vereering van den „Ziener" Dionysos op den Parnasus voorspelt. Omtrent Dionysos als ziener vergelijke men behalve Hecub. vs. 1267 ook het woord van Tiresias Bacch. 297

„μάντις ὁ δαίμων ὅδε, τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει."

Andere μάντεις met eere genoemd: Glaucus, ἀψευδὴς θεός" Orest. 365. — Theonoë: Helena (vooral vs. 14, 146, 319, 530, 880, 1197, 1631.) — Amphiaraus: Suppl. 159. Io 407, 1110. Polyidus: fr. 637.

In verband met de verschillende soorten van mantiek verdienen nog de volgende plaatsen vermelding: Vogels als boden van Zeus: Io 180., vgl. 375. — Exstispicia behalve de geciteerde plaats uit Electra Iph. T. 16. Phoen. 1265. — μαντική bij bijzondere personen El. 828. Herc. fur. 596.

L. (p. 240.) Onheilzwanger noemde ik den bekenden geciteerden regel uit de Melanippe *sapiens* met het oog op de anecdote van

Plutarchus (*moralia* p. 756. c.) ἀκούει δὲ δήπου Εὐρίπιδην ὡς ἐθορυβήθη ποιησάμενος ἀρχὴν τῆς Μελανίππης: „Ζεὺς.... οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ" · μεταλαβὼν δὲ χόρον ἄλλον.... ἤλαξε τὸν στίχον ὡς νῦν γέγραπται· „Ζεὺς ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο."

M. (p. 242). Met grootere vrijheid behandelt Euripides in dezelfde tragedie de verschijning van Achilles, vs. 94, 112, 392. Vs. 535 verschijnt de schim aan het geheele leger, hoewel dergelijke verschijningen gewoonlijk slechts aan enkele personen te beurt vallen. Dit is evenwel eene vrijere behandeling van mythologische onderwerpen waaruit voor des dichters geloof weinig positieve resultaten te putten zijn. Over droomen vergl. men verder Hec. 703, en den droom van Iphigenia (Iph. T. 44) die, door haar onjuist verklaard, wel in hare eigene oogen onwaar is (vs. 571) en zelfs 1245 't koor aanleiding geeft tot eene in bevalligen vorm gehulde polemiek tegen de ὀνειρομαντική, maar toch inderdaad door de uitkomst bevestigd wordt en in de oogen van de toeschouwers van den beginne af waarachtig was. Ten opzichte van den droom van Iphigenia verdient echter opgemerkt te worden, dat de dichter, al handhaaft hij de vertrouwbaarheid van den droom zelven, toch niet kon nalaten eenige kritischen twijfel te laten doorschemeren met betrekking tot de gewoonte der ouden om, ter afwering, booze droomen aan Helios te openbaren: Terwijl b. v. in Sophocles' Electra gezegd was (424) „τοιαῦτά του παρόντος, ἡνίχ' Ἡλίῳ δείκνυσι τοὔναρ, ἔκλυον ἐξηγουμένου." laat Euripides zijne Iphigenia een weinig sceptischer zeggen (Iph. T. 42) „ἃ καινὰ δ' ἥκει νὺξ φέρουσα φάσματα, λέξω πρὸς αἰθέρ' εἴ τι δὴ τόδ' ἔστ' ἄκος."

N. (p. 249). *Bellerophontes* De reconstructie van dit drama in Welckers *Gr. Trag.* II. 785 vv. is door dezen geleerde wel met zijne gewone genialiteit bewerkt maar rust, vooral waar het de handhaving van het werkelijk bestaan der goden betreft, op zwakke gronden. In de fragmenten althans blijkt niets van een persoonlijk aandeel van Zeus in Bellerophontes' val, waardoor de goden zich

tegenover den twijfelaar zouden hebben gemanifesteerd. Het verhaal van Asclepiades, door Welcker geciteerd op pag. 799 kan even goed op Sophocles' „Iobates," waarin ten deele het zelfde onderwerp behandeld werd, berusten: in ieder geval is er geen grond voor de bewering van Welcker (p. 795). „*Er stirbt beruhigt, von der Krankheit seines Inneren geheilt.*" In fragm. 302 „οἴμοι, τί δ' οἴμοι· θνητά τοι πεπόνθαμεν" ligt ten minste meer bitterheid over de vruchteloosheid van ieder menschelijk pogen, dan „innerlijke bevrediging." Het geheele stuk is een belangrijke proeve van het talent van Euripides om in de oude sagen een *psychologisch* vraagstuk te leggen, en daardoor den held een geheel nieuwe en oneindig diepere beteekenis te geven. De geheele twijfelskrankheid van Bellerophontes is de diepere verklaring van de eenvoudige melancholie, welke bij Homerus het deel was van den eertijds gelukkigen held. (Il. VII. 201).

ἤτοι ὁ καὶ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἀλᾶτο
ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.

En zijn opstijgen ten hemel heeft ook bij Pindarus nog niet die bedoeling, die den held tot een ons belang inboezemend wijsgeerig karakter maakt. Daar is nog slechts 't streven naar bovenmenschelijken staat de aanleiding tot zijn vermetelen tocht en rampzaligen val:

(Isthm. VII. 43). τὰ μακρὰ δ' εἴ τις
παπταίνει, βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἕδραν·
ὁ τοι πτερόεις ἔρριψε Πάγασος
δισσόταν ἐθέλοντ' ἐς οὐρανοῦ σταθμούς,
ἐλθεῖν μετ' ὀμάγυριν Βελλεροφόνταν
Ζηνός· τὸ δὲ πάρ δίκαν
γλυκὺ πικροτάτα μίνυε τέλευτά.

O. (p. 255). Vage uitdrukkingen ten opzichte van goden en goddelijke mythen. Op de geincrimineerde woorden van Melanippe (Mel. Sap. 483), wees ik reeds hierboven pag. 240. Ook de onnoodige bijvoeging Hel. 284, „τῶ τοῦ Διός, ὃν λεγόμενω Διοσκόρω," zou men bijna geneigd zijn aan ongeloof toe te schrijven. Intusschen moet worden toegegeven, dat ook waar van ongeloof geene kwestie is.

zoodanige bijvoeging wordt gevonden. Zoo is evenmin ongeloof te zoeken in de woorden van Iris, die immers zelve door Hera tegen Heracles was gezonden, wanneer zij van dezen zegt (H. f. 826) „ὃν φασιν εἶναι Ζηνὸς Ἀλκμήνης τάπο," als bijvoorbeeld in Odyssee ζ. 41.

ἡ μὲν ἄρ' ὥς εἰποῦσ' ἀπέβη γλαυκῶπις Ἀθήνη
Οὔλυμπόνδ' ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἕμεναι....

P. (p. 256). Gebrek aan eerbied voor de goden, op zich zelf nog geen bewijs van ongeloof, moet op het standpunt van Euripides zonder twijfel als zoodanig aangemerkt worden. In dat licht moet men ook plaatsen beschouwen als Suppl. 552, τρυφᾷ δ' ὁ δαίμων, πρός τε γὰρ τοῦ δυστυχοῦς ὡς εὐτυχήσῃ τίμιος γεραίρεται ὅ τ' ὄλβιός νιν πνεῦμα δειμαίνων λιπεῖν ὑψηλὸν αἴρει, of de woorden van Megara (Heracl. 520), ἐπεὶ Διὸς σωτῆρος ὑμῖν οὐδέν ἐσθ' ὅδ' ὕστερος. — Den zelfden geest ademt ook de (zeer frequente) inleiding tot theologische bespiegelingen die Iphigenia bezigt (Iph. T. 380), „τὰ τῆς θεοῦ δὲ μίμφομαι σοφίσματα." Vgl. verder Orest. 475, waar Tyndareus ietwat familiaar „Ζηνὸς ὁμόλεκτρον κάρα" wordt genoemd. Zie ook fr. 1045, Hipp. 8 en 107, Bacch 321, Alc. 54 en vooral Amphitruo tegenover zijn „ὁμόλεκτρος" Zeus, Herc. fur. 342 en 498.

Q. (p. 258). In de door mij in den tekst geciteerde plaats dient de allegorie tot bestrijding der goden. Natuurlijk is dat niet overal zoo, want de allegorie zelve is een kenmerk van het polytheisme (de opgaven van Limburg Brouwer in zijn Supplément tot de Hist. de la civilisation mor. et rel. d. G. blijven ook thans nog lezenswaard al is des schrijvers standpunt in dit opzicht verouderd). Ook in het gebruik der allegorie is echter eene zekere achteloosheid bij Euripides te bespeuren, die in ongeloof wortelt. Herc. fur. 554. „βίᾳ heeft Lycus Amphitryo uit zijne woning geworpen." „Verhinderde hem dan geene αἰδώς dat te doen?" „αἰδώς γ' ἀποικεῖ τῆσδε τῆς θεοῦ πρόσω" (θεοῦ, d. i. de zooeven nog als abstractum behandelde βία). — Een duidelijk voorbeeld van de nonchalance waarmede werkelijk vereerde

goden en door den dichter geallegoriseerde gedachten in éénen adem worden genoemd, geeft Herc. fur. 781 vv. Men zie ook de opeenstapeling van allegoriën in Troad. 752. In verband met de in den tekst (p. 257) besproken plaats aangaande Aphrodite valt een eigenaardig licht op de woorden van den bode, die in den Herc. fur. (1002) 't verhaal doet hoe Heracles tot bezinning kwam:

ἀλλ' ἦλθεν εἰκών, ὡς ὁρᾶν ἐφαίνετο,
Παλλὰς κραιδαίνουσ' ἔγχος ἐπὶ λόφῳ κέαρ,
κἄρρειψε πέτραν στέρνον εἰς Ἡρακλέους.

Hier verschijnt niet Pallas zelve, maar slechts een „εἰκών" en de geheele voorstelling drukt allegorisch alleen dit uit, dat het verstand tot Heracles terug keert. Voorzeker is het niet zonder beteekenis, dat Euripides in dezelfde tragedie eene allegorie voor Pallas geeft, waar hij van de veel abstractere *Lytta* eene werkelijke persoonlijkheid maakt.

Verdere allegoriën (behalve de reeds op pag. 203 genoemde voorbeelden), vindt men b.v. *Phoen.* 175, Selene dochter v. Helios genoemd, omdat de maan — volgens Anaxagoras (Schaubach p. 162), haar licht van de zon ontvangt: Hecuba 1110 πέτρας ὀρείας παῖς van de Echo, die in de *Andromeda* — zooals wij o. a. uit Aristophanes' parodie weten — zelfs eene eigene rol had. De Charybdis *Troad.* 436 als goddelijk wezen geschilderd, is *Suppl.* 500 de gaping die Amphiaraus verzwelgt.

VIJFDE HOOFDSTUK.

Het positieve standpunt des dichters.

De strijd, dien Euripides tegen de godsdienstige richting van zijn tijd had gestreden, was ondernomen met wapenen, welke ook hem, die ze droeg, verwondden. Niet ongestraft had zijn twijfel vonnis geveld over de Goden, waarmede de verhevene sage eens Griekenlands hemel had bevolkt. Toen de luister hunner zelfbewuste persoonlijke werkzaamheid onder zijne aanvallen verbleekte, was ook in zijne eigene ziel een sombere schaduw gevallen. Denker en dichter beide, maar beide te weinig om òf in de ernstige wetenschap, òf in de harmonie der kunst volkomen vrede te vinden, gevoelde Euripides gedurende zijn gansche leven de schrijnende smart van den innerlijken tweestrijd, die de plaats van het gestorven geloof had ingenomen, en wat Merope van zich zelve getuigt:

„toen 't levenslot
Mij wijsheid schonk, moest ik het liefste, wat ik had,
Als loon betalen." [1])

[1]) Cresph. fr. 455. αἱ τύχαι δέ με
μισθὸν λαβοῦσαι τῶν ἐμῶν τὰ φίλτατα
σοφὴν ἔθηκαν.
Vgl. ook aanteekening A.

dat drukt ook de stemming uit, waarin de dichter zich afkeerde van de goden zijner vaderen, en in de stilte van zijne boekenwereld troost zocht voor zijne Bellerophontes-smart.

Voor een deel is hem die troost daar geworden; hij getuigt dat zelf: „Dit is het schoone in vele van de woorden der ouden, dat zij den menschen *de vrees* ontnemen," die vrees bedoelt hij, die 't oude bijgeloof kweekte. Maar volmaakte rust en kalmte van geest acht de dichter eerst dan weer mogelijk te heroveren, als hij op het voetspoor van die oude wijzen, die hij zoo lief had, zich neerzet in de stilte om zelf de stem der eeuwige natuur te vernemen. Daarom:

„Welzalig de mensch, die met vorschenden geest
De natuur heeft beschouwd,
Die de daden des onrechts verfoeit, en de macht
Op lijden der burgers gebouwd, niet begeert,
Maar d' eeuwige orde begrijpen mocht
En de wegen bespeuren, door welke 't heelal
Ontstond en bestaat, onsterfelijk schoon." [1]

Deze ontboezeming is als het ware de wijsgeerige geloofsbelijdenis waarmede Euripides, door het overgeleverde godengeloof niet bevredigd, zich wendt tot de meesters van zijnen tijd. Doch wanneer hij thans in de philosophie antwoord zoekt op de vragen, die de polytheïstische godsvereering niet

[1] fr. 902. ὀλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημονὴν
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῇ τε συνέστη
καὶ ὅτῃ καὶ ὅπως.

Vgl. fr. 1049: καὶ τῶν παλαιῶν πόλλ' ἐστὶ καλῶς ἔχει, λόγῳ γὰρ ἐσθλὰ γέρμιον φόβου βροτοῖς. Welken φόβος hij meent is duidelijk. Zie o. a. *El.* 743.

bij machte was bevredigend te beantwoorden, dan zet hij zich niet uitsluitend aan de knieën van één der wijzen neder. Zoon van dat Athene, dat aan een Socrates en eenen Plato het leven schonk, kon hij slechts dan bij de hoofdzakelijk physische wijsbegeerte zijner leermeesters vrede vinden, wanneer hij, met een eclecticisme, dat ons bij zijn karakter niet verrast, nu eens bij dezen, dan bij dien philosoof oplossing zocht van de raadselen, die hem kwelden, en zoo ten slotte mocht komen tot de overtuiging, dat de natuur-beschouwing ons wel den weg wijst, maar dat het eind van dien weg de kennis is van een Geestelijke kracht, die alles onverwelkbare schoonheid schenkt, van een God, tot wien het beste, wat in ons leeft, niet te vergeefs zich keeren zal.

Dit streven, om op de grondslagen door de oudere wijsgeeren gelegd, eene theologische en ethische overtuiging te bouwen, geeft aan Euripides natuurlijk nog geen recht op den titel van wetenschappelijk philosoof. Trouwens zijn nadenken is te weinig consequent, zijn onderzoek te zeer een onrustig heen en weder vragen, en bovenal zijne methode (zoo er bij dezen dichter-wijsgeer van methode sprake kan zijn) te weinig zelfstandig, om hem tot een wijsgeer te stempelen [1]). Gretig hoorder, en ijverig verkondiger van het gehoorde, geeft hij ons in zijne werken eene afschaduwing van de gedachten zijner leermeesters, een beeld gewijzigd en gekleurd door zijne poëtische voorstelling, of zijne subjectieve opvatting.

De namen van hen, bij wie de dichter beurtelings school ging, hebben de verslagen zijner levensbeschrijvers niet alle vermeld. Heraclitus, Anaxagoras en ten deele ook nog

[1]) Ik acht de klacht van Willamowitz (*Anal. Eur.* p. 163), „*frustra apud Zellerum inter philosophos Euripidem requiris*" zeer ongewettigd.

Empedocles, oefenden op Euripides invloed, maar zij vermochten evenmin hunne diepe geleerdheid als hunne oprechte consequentie aan den twijfelaar mede te deelen. Hij leende het oor aan hunne redenen, maar tot in het diepst van zijne ziel nam hij die slechts zelden op; deels omdat hij steeds er naar streefde de physische beschouwingen zijner voorgangers onmiddellijk over te zetten in de taal zijner psychologie en zijner levensbeschouwing, deels omdat hij zelden het eene oor leende aan de wijsbegeerte, zonder met het andere gretig de zoete taal op te vangen waarin Protagoras, Gorgias en Prodicus hun protest tegen de oude methode der philosophie wisten uit te drukken.

Het zijn boven allen Heraclitus en Anaxagoras geweest, die aan Euripides' opvattingen op wijsgeerig en theologisch gebied het ontstaan gaven. Ik zou dus reeds dadelijk die gedeelten van beider philosophie kunnen ontwikkelen, waaruit naar mijne meening Euripides' voorstellingen zijn gesproten, ware het niet dat zoowel de oude biografen als de nieuwere schrijvers, die Anaxagoras als des dichters leermeester erkennen, nagenoeg allen van Heraclitus' invloed zwijgen. Dit maakt het voor ons noodzakelijk vooraf door eene reeks van voorbeelden uit Euripides' werken aan te toonen, hoe herhaaldelijk ook op een ander gebied dan dat der streng philosophische redeneering in de woordenkeus en in de zegswijze van onzen dichter zijne afhankelijkheid van Heraclitus zich verraadt. De voorbeelden, die ik koos, kunnen tevens een denkbeeld geven van de ietwat „overdrachtelijke" wijze, waarop Euripides de gedachten van den Ephesiër pleegt te vertolken.

In verzet gekomen tegen de leer der Eleaten, die steunende op hun „niets ontstaat uit niets," de werkelijkheid van het bestaande heelal slechts hadden weten te handhaven door het

loochenen van alle worden en vergaan, van alle verandering of beweging, had de wijsgeer van Ephesus zich neergezet om door eigen nadenken een anderen weg tot de waarheid te vinden, en had hij tegenover de „bewegingloosheid" van Parmenides zijn eigen stelsel van de eeuwige beweging geplaatst. Het was met zekeren eerbiedigen ernst, met zekere plechtigheid, dat de diepzinnige Ioniër zijn systeem openbaarde:

„*Procul, o procul este profani*"

zoo meenen wij te hooren als het banvonnis wordt geslagen over de geheele onwetende massa, wier leven een droom is, wier weten slechts een nastamelen heeten mag van wat dichters haar hadden geleerd. En wat is het weten van dichters! Immers geeft veelweterij nog geen verstand! [1])

Deze beschouwing vond in Euripides een vurig bewonderaar. Gretig luistert deze toe naar de woorden van den Ephesiër. Ondanks zijne dikwijls democratische uitspraken toch blijft de dichter uit kracht van zijne mijmerzieke, bespiegelende en voor alle indrukken over-vatbare natuur, het volk, de menigte, schuw uit den weg gaan. Maar deze verwijdering maakte hem eerst recht scherpziende voor de gebreken des volks, en met instemming legde hij, in zijne uit schuwheid ontstane volksverachting, zijnen helden (of zelfs zijnen heldinnen, ja haren voedsters) de wijsheid op de lippen, die hij in de eenzaamheid uit het boek „over de Natuur" had geput. In de zelfde woorden als Heraclitus de menigte vonnist met zijn „Velen zijn de slechten, de goeden slechts weinigen" (fr. Schust. 71[b])

[1]) Zie de fragmenten geciteerd door Zeller (I. p. 572), naar wien ik ook verwijs met betrekking tot Heraclitus' levenstijd en de uitgave van zijn werk (ibid p. 568).

spreekt Pylades (Iph. T. 678), over het *profanum vulgus* [1]). De wijsgeer van Ephesus schrijft het onverstand der menigte voor een niet gering deel hieraan toe, dat zij blindelings de verhalen der dichters pleegt te volgen, en ook Euripides laat niet na op die wonde den vinger te leggen. Heracles noemt in de tragedie, die zijnen naam draagt, de verhalen, die hem de goden schilderen als iets behoevende: „rampzalige dichterlogens," [2]) en wanneer het koor van jonkvrouwen in de Electra (vs. 742) getuigt „dat de mythen, die den stervelingen schrik aanjagen," (doch die het koor zelf niet meer gelooft), „dienstig zijn om de goden te doen eerbiedigen," dan spreken zij wel op polemischer toon tegen den godsdienst, dan Heraclitus placht te doen, maar toch evenzeer in des wijsgeers geest als Phaedra's, ook overigens in Heraclitische wijsheid niet onervaren voedster, wanneer deze de klacht uit, dat wij menschen „door de mythen in bange onzekerheid heen en weder worden geslingerd." [3]).

Niet slechts deze menschenbeschouwing van Heraclitus vindt instemming bij den dichter, maar ook de grondgedachte die aan zijn wijsgeerig stelsel de geboorte gaf: de leer van de eeuwige beweging, de stelling, dat de elementen waaruit het heelal bestaat, door de kracht der nimmer rustende grondstof, die in al de deelen leeft, op en neder worden bewogen tot eene voortdurende wording en ontbinding van al het bestaande. Niet in den letterlijken zin echter, waarin Heraclitus deze stelling had bedoeld, nam Euripides de gedachte

[1]) δόξα δὲ τοῖς πολλοῖσι, πολλοὶ γὰρ κακοί etc.

[2]) Heraclit. fr. 71. δίμην ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ, cf. Eur. Herc. fur. 1346: ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.

[3]) El. 742. φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι
κέρδος ἱερὸς θεῶν θεραπείας.
cf. Hipp. 197. μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.

over; het waren boven alles de tegenstellingen, waarin de wijsgeer zijne gedachten had uitgedrukt, die hem behaagden. Die tegenstellingen en beelden: „alles beweegt, eenen weg opwaarts en eenen nederwaarts," „worden en vergaan is één," „wat het eene meer wordt, wordt het andere minder," die vergelijkingen van het heelal met een op- en neergaanden stroom bracht nu Euripides — inderdaad dikwijls tot schade voor de diepte en de physische beteekenis der gedachte — gaarne over op het gebied van het geestelijk leven en den gelukstoestand des menschen.

Zoo hooren wij Creusa in den Io als hare ervaring uitspreken „dat niets bestendig is in der menschen lotgevallen." Deze gedachte is in waarheid algemeen genoeg; maar de woorden die de Vorstin kiest: „niets blijft op de zelfde plaats," geven ons den indruk van de poëtische vertolking te zijn der bekende stelling van den Ephesiër: „alles vloeit — niets blijft" [1]). En dat deze indruk niet onjuist is, blijkt ons wanneer wij de andere uitdrukkingen, die Euripides voor deze gedachte kiest, vergelijken met deze uitspraak van Heraclitus: „Niets is blijvend, ook zelfs geen oogenblik, van wege de snelheid der wisseling." [2]) Vooral die Wisseling, die „μεταβολή" trok als een onschatbaar beginsel voor het tragische element zijner poëzie de aandacht van onzen dichter: „O Tyche" roept Io uit, als hij in Creusa zijne moeder herkent:

---

[1]) πάντα χωρεῖ (πάντα ῥεῖ) — οὐδὲν μένει. cf. Eur. Io 969, τὰ θνητὰ τοιαῦτ' · οὐδὲν ἐν ταυτῷ μένει.

[2]) Plut. *de Ei apud Delphos*, c. 18. ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς ὀχεῖσθαι καὶ πάλιν συνάγει en Stob. *Ecl.* I. 906. τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. vgl. met Eur. *Io.* vs. 1512, ὦ μεταβαλοῦσα μυρίους ἤδη βροτῶν καὶ δυσευχῆσαι καὶ θεὸς αὖ κρᾶξαι καλῶς.

„O Tyche, gij die duizendwerf reeds wis'ling bracht
Van vreugd tot droefheid, en van droefheid weer tot vreugd."

en evenzoo is in den *Hercules furens*, wanneer Lycus, die den kinderen van Hercules den dood had toegedacht, zelf door de hand van Amphitryo ten doode wordt geleid, de eerste juichtoon van het koor eene herinnering aan de opvatting van Heraclitus: „Wisseling van rampen!" roepen zij uit en zij wijzen er op, hoe de goddelijke gerechtigheid de heerlijkheid der machtigen doet verkeeren als eb en vloed. [1]) En straks juichen zij:

„Wisseling van tranen
Wisseling van leed
Spoort tot nieuwe zangen"....

Maar wanneer zij daarna die snelle wisseling nagaan:

„De nieuwe Heerscher voer ten Hades henen
De oude Vorst is weer op aard verschenen,
Het strand des Acherons ontvlucht." [2])

dan ligt in dat wijzen op de tegenstellingen waartusschen het leven zich beweegt, in die toespeling op den weg opwaarts en nederwaarts, door Lycus en Hercules volbracht, eene herinnering aan Heraclitus, die wij niet mogen voorbijzien.

1) vs. 735. *μεταβολὰ κακῶν, μέγας ὁ πρόσθ' ἀνὰξ*
πάλιν ὑποστρέφει βίοτον εἰς Ἅιδαν
ἰὼ δίκα καὶ θεῶν παλίρροος πότμος.

2) vs. 765. *μεταλλαγαὶ γὰρ δακρύων*
μεταλλαγαὶ ξυντυχίας
[illegible] τέκνων ἀοιδάς·
βέβηκ' ἀνὰξ ὁ καινός, ὁ δὲ παλαίτερος
κρατεῖ, λιμένα λιπὼν γε τὸν Ἀχερόντιον·
δοκημάτων δ' ἐκτὸς ἦλθεν ἐλπίς.

Toch zouden dergelijke uitspraken, op zich zelf, door hare algemeenheid zwakke bewijsplaatsen blijven. Maar het verband tusschen de wijsbegeerte van Heraclitus en deze uitdrukkingen van Euripides wordt ons duidelijker, wanneer wij er op letten, welken grond de philosophie van den dichter voor dit wisselvallige zocht. „De godheid (d. i. de alles bewerkende oorzaak) is gewoon *alles* om te keeren", [1]) zoo leert hij ons, en op eene andere plaats zegt hij in meer philosophische bewoordingen, en in duidelijker aansluiting aan Heraclitus, van die zelfde goddelijke macht, dat zij in nooit rustende lotswisseling „nu her- dan derwaarts zich keerende, van dag tot dag verandert." Her- en derwaarts: dat was ook de uitdrukking van den wijsgeer geweest: „Het eene gaat her- en 't andere derwaarts ten alle tijde.... afwisselend, naar boven en naar beneden," [2]) en de dichter had dat ook elders herhaald:

„Eén wezen sterft — een ander rijst tot levenslicht," [3])

---

[1]) Suppl. 331. *ὁ γὰρ θεὸς πάντ' ἀναστρέφει πάλιν.* Het verdient opmerking, dat in het vóórgaande vers Aethra zich ook van een beeld bedient dat aan Heraclitus is ontleend. Heraclitus had de wereldscheppende macht (Aeon) vergeleken bij een spelend kind, dat nu dit dan dat figuur uit den zelfden zandhoop vormt, of bij den dobbelaar, die nu deze dan die combinatie op zijne steenen krijgt (*αἰὼν παῖς παίζων, πεσσεύων* fr. 49). Evenzoo zegt Aethra: *ἓν' αὐτὸν ἄλλα ῥήματ' ἐν κύβοις βαλεῖν πέφυκθ', ὁ γὰρ θεὸς πάντ' ἀναστρέφει πάλιν.*

Eene dergl. reminiscentie, doch zwakker, vindt men fr. 362. vs. 9.

[2]) Eur. fr. 151. *τὸ δαιμόνιον οὐχ' ὁρᾷς ὁπῃ μοῖρας διεξέρχεται; στρέφει δ' ἄλλοτ' ἄλλοσ' εἰς ἡμέραν.* Vgl. Heracl. bij ps.-Hippocrates *π. διαίτης* I. 4, geciteerd door Zeller I. 580, vooral de volgende woorden *φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην.... ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα* en iets verder *φοιτέοντων δὲ.... τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἕκαστον ἐκπληροῖ.*

[3]) Eur. fr. 1002. *τὸ μὲν τέθνηκε σῶμα — τοῦτο δ' οὐ βλέπει.*

vgl. fr. 35. *ἀεὶ τὸ μὲν ζῇ, τὸ δὲ μεθίστασται κακόν*
τὸ δ' αὖ πέφυκεν αὖθις ἐξ ἀρχῆς νέον.

maar terwijl de philosoof het eeuwig bewegend heelal met een nooit rustenden stroom vergelijkt (zie o. a. Plato *Theaet.* 160 D.) vindt Euripides een ander beeld voor die bewegelijkheid, denkende aan de lucht, die door den adem des winds heen en weder wordt bewogen, en geen beeld wellicht is zoo dikwijls door hem gebruikt als dit zelfde:

„Thans is de wind gekeerd — moog hij ons gunstig blijven. [1])"

Deze rusteloosheid, deze wisseling in de lotsbeschikkingen van den mensch teekent zoowel de wijsgeer als de dichter ons als voortspruitende uit eene in de natuur zelve wonende neiging tot eeuwige beweging. Evenals Heraclitus verklaard had, dat voor het wereldscheppend element het blijven in dezelfde gedaanten afmatting is, maar het eeuwig wisselen rust (zie het boven aangehaalde fragment bij Stobaeus) zoo leert Euripides:

„De godheid toch (zoo men ze godheid noemen mag)
Is 't lang vertoeven bij het zelfde spoedig moe."

Die wet beheerscht allen en alles; en de mensch, met de natuur een zelfde leven levende, gehoorzaamt met al het geschapene aan dien drang der noodzaak:

„Een zelfden kringloop leeft der aarde vruchtbaar zaad,
Als ook 't geslacht der menschen — groeit het leven hier,
Dáár kwijnt het reeds, of wordt tot nieuwen oogst gemaaid. [2])

[1]) Euripides beschouwt namelijk den wind werkelijk als snel bewogen adem des Aethers (*ἀναφυσήματα αἰθέρος φυσήματα*). — De beeldspraak waarvan ik in den tekst een voorbeeld uit Io citeerde, is op die plaats ook weer in uitdrukkingen, die aan Heraclitus herinneren, gekleed: 1504 *ἐλισσόμεσθ' ἐκεῖθεν ἐνθάδε δυσευχίαισιν εὐευχίαις τε πάλιν· μεθίστασται δὲ πνεύματα* etc. vgl. ook Electra 1147 en fr. 152.

[2]) Eur. fr. 1058. *ὁ γὰρ θεός πως, εἰ θεόν πρὸς χρὴ καλεῖν,*
κάμνει ξυνὼν τὰ πολλὰ τοῖς αὐτοῖς ἀεί.

Ziedaar de wijsgeerige omzetting van het oude:

„Zoo als der bladeren groei — zoo zijn de geslachten der menschen."

Maar wat bij Homerus nog slechts beeld was, heeft zich bij Heraclitus en Euripides tot eene wijsgeerige gedachte ontwikkeld.

Aandachtige lezing van deze verzen bewijst ons, dat naast Anaxagoras ook Heraclitus leermeester van Euripides mag heeten. Hun beider theologische leeringen zijn het fundament van Euripides' wijsgeerige en godsdienstige overtuiging; en uit dien hoofde eischt hunne philosophie te dezer plaatse eene uitvoerige bespreking.

Reeds zagen wij dat Heraclitus de eeuwige beweging als grondwet van het bestaande heelal had vastgesteld. Leven en bewegen had hij identisch geacht, en toen hij zich afvraagde, wat dan de grond van de wereldscheppende beweging kon zijn, had hij geen andere oplossing gevonden dan deze, dat de grondstof zelve uit den aard harer natuur zoo bewegelijk mogelijk was. Geene stof, die meer het denkbeeld van bewegelijkheid en veranderlijkheid in zich sloot. dan het vuur: zoo werd hem dus de bestaande natuur zoowel als de ontstaande wereld „een altijd levend vuur, naar gezette mate ontvlammend en verdoovend." (fr. 46). Uit dit Grondvuur, „deze warme damp" (ἀναθυμίασις), een reiner vuur dan dat wij kennen, ontwikkelde hij alles. Dat was de Levensadem,

fr. 419. κύκλος γὰρ αὐτὸς καρπίμοις τε γῆς φυτοῖς·
θνητῶν τε γενεᾷ· τοῖς μὲν αὔξεται βίος,
τῶν δὲ φθίνει τε καὶ θερίζεται πάλιν.

Dezelfde kringloop ten opzichte van den rijkdom fr. 332; omtrent de gansche lotswisseling des menschen ontelbare plaatsen. Overigens vergelijke men aanteekening B.

(de ψυχή) waaruit alles ontstond: uit het vuur komt het vochtige element voort; uit het vochtige wederom het droge; of zooals het in de diepzinniger beeldspraak van „den Duistere" luidt: „Voor den Levensadem is het Ondergang (lett. dood) Vocht te worden; voor het Vocht is het Dood Aarde te worden" — dood ja, maar tevens genot, want deze verandering is het gevolg van een ingeschapen drang: immers niets *is* maar alles *wordt*; „het geheele denkbeeld *bestaan* moet worden geschrapt" zooals Plato in den Theaetetus (p. 152 D.) zegt. [1])

Zoo ontstaat dus alles uit zijne tegenstelling, en in dien zin is werkelijk „de oorlog de Vader van het heelal;" de oorlog, zoo ten onrechte gevloekt door Homerus, die aan Achilles (Σ 107) dit woord op de lippen legt:

„Ach, dat bij goden en menschen de Tweedracht ware vernietigd."

want slechts in de oogen der menschen is de twist eene ramp, omdat de stervelingen niet weten, dat de Godheid alles samenbrengt tot eene onzichtbare harmonie, onzichtbaar althans voor ons menschen, die plegen te spreken van „goed" en „kwaad", vergetende, dat in de hand der godheid alles goed is. [2])

Der godheid. Want toen Heraclitus de beweegkracht aannam als bezielende eigenschap van het heelal, bleef hij

[1]) Heraclit. fr. 89 cl. Porphyr. *de antr.* c. 10, bij Zeller I. 583. De ontwikkeling van Heraclitus' cosmologie en ook van zijne leer omtrent de *ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω* moet ik als voor de kennis van Euripides' theologie van weinig belang, hier onder verwijzing naar Zeller voorbij gaan.

[2]) Sch. *A.* 4. *πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν μὲν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια.* — en Plut. *an procr.* 27. 5: *ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων κατ' Ἡράκλειτον.*

niet staan op het oude standpunt der Ionische school, die aan het scheppende element nog nauwlijks eenig bewustzijn toekende. Had Xenophanes gesproken van eenen God, die „gansch oog, gansch oor, gansch gedachte" was; nog meer aanleiding bestond er voor Heraclitus aan zijne godheid evenzeer goddelijke eigenschappen toe te kennen.

Is werkelijk die godheid persoonlijk, heeft zij bewustzijn, voorzienigheid? — Terecht heeft Zeller opgemerkt (I. 610) dat deze vraag, in deze bewoordingen ten minste, een anachronisme zou zijn. Maar bovendien loopen wij, op zulk eene wijze de quaestie stellende, gevaar onbillijk te worden jegens Heraclitus. Het grootendeels ontkennend antwoord, dat op de zoo scherp gepraeciseerde vraag zou moeten worden gegeven, zou ons licht kunnen doen voorbijzien, hoe groot het deel was, dat de wijsgeer van Ephesus heeft bijgedragen tot de ontwikkeling van de voorstelling eener persoonlijk werkende, boven de natuur staande, geestelijke godheid.

Al waren echter de zaden dezer voorstelling in de wijsbegeerte van Heraclitus aanwezig, hij zelf heeft die vrucht nauwelijks vermoed. Onstoffelijk kan zich de wijsgeer de godheid nog niet hebben gedacht, want hij vereenzelvigt haar met het elementaire vuur: wanneer wij b. v. lezen dat „alles, zoowel het goddelijke, als het menschelijke zich opwaarts en nederwaarts beweegt, in vaste wisseling," [1]) dan kunnen wij dat op niets anders dan op de kringbeweging van het wereldvuur toepassen. Goddelijk nu is dat vuur in de eerste plaats, omdat het eeuwig en wereldscheppend is: „deze wereld heeft noch der goden een, noch der menschen een gemaakt, maar zij is, was en zal zijn, een altijd levend

[1]) χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα. (Ps. Hippocr. bij Zeller I. 580).

vuur, naar bestemde mate zich zelf ontvlammend en verdoovend." [1]) Maar bovendien verdient het oorspronkelijke vuur den goddelijken naam, omdat het niet die kringbeweging van elders ontleent, maar in zich zelf de macht tot eeuwige verandering bezit: „De bliksemstraal (d. i. het eeuwige vuur) beheerscht alles," leert ons het 68ste fragment en eene plaats uit pseudo-Hippocrates vult deze verklaring aan en verduidelijkt ze: „het vuur, krachtig en warm boven alles, gaat door alles heen, bestuurt zoowel het een als het ander, en komt nooit tot rust" [2]) of zooals Heraclitus, de wisseling met het wisselende vereenzelvigend elders zegt: „de godheid is dag en nacht, zomer en winter, oorlog en vrede, verzadiging en honger," [3]) m. a. w. het goddelijk vuur leeft door eeuwigen overgang van den eenen toestand in den anderen. Zoo wordt dus met den naam God tegelijkertijd het vuur zelf en de Wet der eeuwige beweging („de goddelijke Wet, die over alles heerschappij voert, zooveel zij maar wil, en waarvan alle menschelijke wetten slechts eene afschaduwing zijn") [4]) aangeduid. En ofschoon nu het Goddelijk vuurelement waaruit al het stoffelijke ontstaat, ook zelf wel stoffelijk moet zijn, krijgen toch in Heraclitus' eigen oogen de meer geestelijke eigenschappen van dat grond-element zoo groot gewicht, dat hij er voortdurend naar streeft, de gedachte aan die stoffelijk-

[1] fr. 46. *κόσμον τόνδε, τον αυτὸν απάντων, ουτε τις θεῶν ουτε ανθρώπων ἐποίησεν, αλλ' ἦν αεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ αποσβεννύμενον μέτρα.* Over de verdere eigenschappen van dit elementaire vuur vgl. men Zeller p. 587 vv.

[2] fr. 68. *πάντα οἰακίζει κεραυνός.* — Pseudo-Hipp. *περὶ διαίτ*, bij Zeller I. 592 noot *πάντα δια παντὸς πυρετῷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐπότε ἀτρεμίζει.*

[3] fr. 67. *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.*

[4] fr. 123. *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.*

heid op den achtergrond te dringen. Want, wat anders dan een streven in die richting zou men kunnen zien in den nadruk waarmede hij onderscheid maakt tusschen het elementaire vuur en het zichtbare? Wat anders beteekent die tegenstelling tusschen het telken dage op nieuw uitgebluschte vuur der zon, [1]) en het nooit stervende elementaire vuur, dat hij „nimmer ondergaand" (*μὴ δῦνον*) noemt en dat hij volgens Aristoteles' getuigenis als „zoo weinig mogelijk lichamelijk" wilde beschouwd zien? [2]) En nog meer treedt de geestelijke beteekenis van het goddelijk vuur op den voorgrond in de bespreking van de Heracliteïsche leer in Plato's Cratylus (412 C.—413 D.) Bij de schertsende etymologische verklaring van het rechtvaardige (*τὸ δίκαιον*), die Socrates ons op die plaats geeft, zegt hij, dat volgens de school van Heraclitus, (dien hij wel niet noemt, maar op wien hij zonder twijfel doelt), er een zeker iets is, dat „alles bestiert door alles heengaande," (*δια-ιόν*) en dat dit terecht daarom *δίκαιον* wordt genoemd; dat nu sommigen zeggen, dat dit het vuur is, anderen (de volgelingen van Heraclitus, meent Heinze t. a. p.) „het warme in het vuur." [3])

[1]) *νέος ἐπὶ ἡμέρῃ ἥλιος.* (Procl. in Tim. 334 D.) Elders wordt gezegd dat ook aan iedere zon een vaste maat is gesteld, fr. 64. *ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

[2]) Arist. *d. an.* I. 2. 405. a. 25. *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι, καὶ ἀσωματώτατον.* In verband hiermede is van beteekenis dat Aristoteles verklaart, dat Heraclitus de scheppingskracht legt in *τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ κινητικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν τοῦ πυρός.* (*Phys.* 6. a; cl. 8. a.)

[3]) De geheele plaats is uitvoerig besproken door Heinze (*Lehre vom Logos* p. 23 vv.) Het belangrijkst zijn voor ons de woorden *ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιστροφεύει τὰ ἄλλα πάντα διαιόν, τοῦτο τὸ ὄνομα ὀρθῶς ἐκλήθη* [*δίκαιον*].

Brengen nu deze voorstellingen Heraclitus reeds op den drempel van het theïsme; hij bleef hier niet staan. Als het ware zich verheffende boven zijn eigen systeem, kent hij in sommige fragmenten aan zijn grondelement eene denkkracht toe, die van de voorstelling van zelfbewuste persoonlijkheid nog maar ééne schrede is verwijderd. Immers, wanneer Heraclitus verder verklaart, dat de ziel (ψυχή) ook haar ontstaan dankt aan de *Anathymiasis* [1]), dat zij oneindig is, dat de droogste ziel de beste is (d. i. diegene waarin het oorspronkelijke vuur het zuiverst, zonder „onreine", niet meer vurige en dus vochtige bestanddeelen, is bewaard) [2]) dan ligt het voor de hand, dat hij die denkkracht, die hij in den menschelijken geest vindt, ook toekennen zal aan den wereldgeest, dien hij met denzelfden naam ook ψυχή noemt. Alleen door aanhoudende voeding der menschelijke ziel uit den wereldgeest blijven wij menschen dan ook ons verstand, en ons begrip van 't geen buiten ons is, behouden: „den goddelijken Logos in ons opnemende door de ademhaling" (hierin staat dus Heraclitus op de schouders van Anaximenes — zie

Wat overigens aangaat de meening van Heinze, dat eerst Heraclitus' volgelingen *τὸ θερμότατον τοῦ πυρός* tot grondelement zouden hebben gemaakt, verdient opmerking dat Aristoteles van de *ἀναθυμίασις* sprekende, (zie vorige noot) reeds Heraclitus dit onderscheid maken doet.

[1]) Zie de plaatsen, geciteerd door Zeller (p. 642. 4.) ψυχή is bij Heraclitus zoowel de *ἀναθυμίασις*, het elementaire vuur (fr. 89: *ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*) als de, door de ademhaling, uit dat vuur gevoede ziel.

[2]) fr. 54 en 55 besproken door Zeller p. 643. — Als voorbeeld en ten bewijze van deze bewering, wees Heraclitus op den verstandstoestand der vochtige ziel van een beschonkene. (fr. 53).

[3]) Sext. Math. VII. 127. vv. (Zeller. 644. 5) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς ὁλκάδοντες τοιοῦτοι γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἐγρήγορσιν πάλιν ἔμφρονες.*

hierboven pag. 86) „worden wij verstandig, wij vergeten dat verstand weer in den slaap, en worden het ons op nieuw bewust bij ons ontwaken." — Maar, zoo zou men kunnen vragen, al werd volgens Heraclitus het menschelijk verstand alleen door de voortdurende aanvoering van deelen uit het „goddelijk vuur" gevoed, is dan daardoor onomstootelijk bewezen, dat de wijsgeer aan dien wereldgeest nu ook een persoonlijk zelfbewust denken heeft toegekend? Op zich zelf zou dat inderdaad hierdoor niet bewezen zijn. Het zou b. v. mogelijk wezen, dat — op dezelfde wijze als Democritus slechts „geest-atomen" *principia mentis* (Cic. d. D. N. 43. 120) in het heelal erkent, die in den mensch eerst tot eenen geest worden, zoo ook Heraclitus in zijn elementair vuur de denkkracht alleen in *latenten* toestand aanwezig heeft geacht, en gemeend heeft, dat eerst door de verandering, die het vuur ondergaat bij de menschwording, de faculteit van het zelfbewuste denken ontstaat. Doch uit niets blijkt ons, dat Heraclitus zich de zaak aldus heeft voorgesteld. Integendeel spreken zijne fragmenten, wanneer men ze met elkander in verband brengt, vrij duidelijk van eene tegenover gestelde opvatting. Zoo lezen wij o. a. in het 79ste fragment: „Niet naar mij — maar naar den Logos luisterende, in te zien dat er één ding bestaat, *dat alles weet*, — dat is de taak van den wijze." [1]) Naar den Logos moet de wijze luisteren om deze waarheid te vernemen; dat is: zijne zintuigen bevrijdende van den bedrieglijken invloed

[1]) *Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι, ἓν πάντα εἰδέναι.* Heinze, die het persoonlijk bewustzijn aan Heraclitus' godheid ontzegt, vertaalt om de alwetendheid van het Eene te elimineeren, „Nicht auf mich sondern auf den Logos horchend ist es weise übereinzustimmen: Nämlich das All als Eines zu wissen. Had Heraclitus dit bedoeld, dan zou hij m. i. gezegd hebben: *εἰδέναι τὰ πάντα ἓν ὄντα.* Bovendien is Heinze's verklaring van *ὁμολογέειν* etc. onaannemelijk.

der schijn-wereld, moet hij hooren naar de stem van de algemeene, de wereldregeerende wijsheid, „het algemeene verstand," dat meer betrouwbaar is dan 't geen wij ons verstand noemen; ofschoon de meeste menschen doof zijn voor die stem, „en alzoo leven, alsof ieder een eigen verstand voor zich alleen bezat." (fr. 7). Die Logos dan (zoowel de openbaring der eeuwige objectief bestaande wijsheid aan den denker, als de denkkracht van de godheid zelve noemt Heraclitus Logos) [1]), zal den mensch doen verstaan, dat één wezen wijs is. En vragen wij, wat Heraclitus zich aangaande dat ééne Wijze heeft voorgesteld, dan leert ons het 140ste fragment: „Het eene Wijze wil en wil niet (d. i. kan — maar kan slechts ten deele) Zeus genoemd worden." [2])

„Zeus" — want hoezeer de naam van den Olympiër andere voorstellingen wekt dan de God van Heraclitus, in zooverre past toch die oude naam hier, omdat ook deze God heerscht over alles. Immers het „eene Wijze" (en dit brengt ons geheel op het gebied van het zelfbewuste denken) is niet slechts de „Wet" het is ook het „Verstand" de γνώμη, omtrent welke de wijsgeer zegt: „Wijs is slechts dit: inzicht te leeren krijgen in de *Gnome* die alles beheerscht." [3]) Dit goddelijk verstand kan de mensch, ten deele, leeren begrijpen, want al bezit hij zelf de γνώμη niet, toch kan de afstraling van den Goddelijken Logos, die in hem leeft, hem door hare verwantschap daarmee, iets er van doen verstaan. [4]) Wat hij dus doen moet, dat is aan-

[1] Zie aanteekening C.

[2] ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει τε καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.

[3]) fr. 24. ἔστι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ἣ οἴη τε κυβερνᾶται, (aldus Schuster voor het onbegrijpelijk ἧς οἴη ἐγκυβερνήσει) πάντα διὰ πάντων.

[4] fr. 14. ἦθος ἀνθρώπειον γνώμην οὐκ ἔχει, θεῖον δὲ ἔχει, d. i. des menschen hart heeft uit zich zelf geen γνώμη: dus de γνώμη, het onder-

dachtig luisteren naar des scheppers openbaringen in het heelal, dat deze uit zich zelven schept en weer tot zich zelven terugvoert steeds „overdenkende" (zooals Plutarchus — zij 't ook niet met Heraclitus' eigen woorden — zegt), hoe alles moest worden bestuurd." [1])

Dat nu Heraclitus zich eene besliste en in alle opzichten duidelijke voorstelling heeft gemaakt van eene vrijmachtig in de natuur werkende, zelfbewuste, persoonlijke godheid, blijkt natuurlijk uit de aangehaalde plaatsen nog geenszins. Ook is het bijna niet te denken, dat in dit geval niet een der latere wijsgeeren zijne woorden zou hebben aangehaald, of dat van een feit in de geschiedenis der wijsbegeerte zoo belangrijk door niemand met nadruk zou zijn acte genomen. De uitdrukkingen, die hij kiest tot aanduiding van de alles regeerende macht zijn bovendien zoo velen in aantal, en dikwijls ook zoo vaag, dat we wel moeten erkennen, dat de namen die in ons oog uitdrukkelijk de aandacht vestigen op de „geestelijke en persoonlijke eigenschappen van de godheid," voor hem niet anders bedoelden dan enkele penseelstreken te zijn, die de schets voltooien van dat goddelijk vuur, waarin hij wereld-wet, wereld-geest, en wereld-beweging als een geheel vereenigd denkt. Vandaar dat zijne godheid niet slechts γνώμη of λόγος heet, maar ook nu eens Oorlog of Twist „aller koning," dan

scheidingsvermogen en verstand dat wij toch onloochenbaar bezitten, hebben wij van de godheid, het goddelijk vuur (τὸ φρένηρες περιέχον zooals de Stoici het later noemen). In dien zin moet m. i. fr. 92 „ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων" (de ziel is het goddelijke in den mensch), volgens het verband waarin die woorden bij Plutarchus, quaest. Platon. I. 1, voorkomen, worden verklaard. (Zie echter Zeller I. 661).

[1]) Plut. *de Isid.* 76. ἡ δὲ ζῶσα.... φύσις ἄλλως τε ἐπιτάττειν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν (Zie Zeller 607 en 609 tegenover Heinze p. 33).

weer de Noodzaak of de goddelijke Noodzaak, soms ook Dike, ja eindelijk Aeon. Zoo sluimert in Heraclitus' wijsbegeerte de geestelijke zelfbewuste Godheid, die straks in den wijsgeer van Clazomenae haren wekker vinden zal; zoo bleef Heraclitus, in de grondstof zelve de goddelijke denkkracht zoekende, een zuiver pantheïsme belijden, dat duidelijk getuigenis vindt in zijne verklaring, „dat de mensch gestorven godheid is."

Den invloed, dien Heraclitus' overdenkingen op theologisch gebied hebben geoefend op Euripides, zullen wij eerst dan in zijn juiste waarde kunnen schatten, wanneer wij kennis hebben genomen van den in de geschiedenis der wijsbegeerte zoo allerbelangrijksten vooruitgang der theologische voorstellingen, dien Anaxagoras tot stand bracht. De groote schrede, die Heraclitus had voorbereid, vinden wij bij Anaxagoras volbracht. Met den Ephesiër had de wijsgeer van Clazomenae de eeuwigheid van het heelal aangenomen, den Eleaten had hij toegegeven dat het ongerijmd was van „worden" en „vergaan" te spreken; maar terwijl Heraclitus, wel de grondstof zelve onvergankelijk achtte, doch de eeuwige qualitatieve verandering van die grondstof als het levensbeginsel zijner wereld beschouwde, sloot Anaxagoras zich nauwer bij Empedocles aan, het heelal ontwikkelende uit grondstoffen, die op zich zelf onveranderlijk waren. Toch is ook tusschen den Sicilischen wijsgeer en Anaxagoras het verschil niet klein. Empedocles ontwikkelt het gansche heelal uit vier van alle eeuwigheid her bestaande elementen: Aarde, Water, Lucht en Vuur:

Stralende Zeus, en Hades, en Levenwekkende Hera,
Nestis ook, die de beken van 't aardrijk voedt met haar tranen.[1])

[1]) Emped. vs. 55. Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ' ἡ δακρύοις κίγγει κρούνωμα βρότειον.

Anaxagoras daarentegen gaat verder. Hij ontbindt het heelal in een oneindig aantal kleine deeltjes, die ook in verscheidenheid van soorten onbeperkt, zelf reeds de verschillende eigenschappen bezitten (ieder deeltje eene afzonderlijke eigenschap) naar welke wij de verschillende zaken plegen te onderscheiden. Men zou dus in zekeren zin met de tekstverklaarders van Aristoteles kunnen beweren, dat de vier elementen van Empedocles zelve nog weer uit de „homoeomeriën" van Anaxagoras zijn samengesteld [1]), al valt het moeielijk te beslissen of werkelijk Anaxagoras, in vele punten met Empedocles overeenstemmende, hier diens systeem heeft willen verbeteren, dan of de hypothese van Anaxagoras onafhankelijk van den Agrigentijnschen wijsgeer is ontstaan.

Oneindig in aantal en soort, dicht of ijl, warm of koud, licht of donker, waren al deze deelen in den beginne tot een onmetelijken klomp, *pondus iners*, zoo volkomen met elkander vereenigd, dat geen enkele afzonderlijke eigenschap aan het licht kon treden: niet ongelijk dus (ondanks de afwijkende voorstellingen, die de beide wijsgeeren zich van die stoffen zelve maken) aan den σφαῖρος van Empedocles in den eersten toestand:

„'t Al was een bol....
Nog toonde de zon haar lachend gelaat niet;
Nergens nog aarde, met bosschen bezaaid; geen zeeën bestonden:
Door de onzichtbare banden der Eendracht samengeklonken
Smaakte de Sphairos eeuwige rust in al zijne leden." [2])

---

[1]) Schaubach. *Anax.* p. 82 citeert o. a. Simplic. *in Aristot. Coel.* p. 148. b. „ἐξ ὧν (sc. τῶν ὁμοιομερῶν) καὶ τὰ ὑπὸ Ἐμπεδοκλοῦς στοιχεῖα μικτὰ εἶναι ἔλεγεν." Zie ook de verdere plaatsen door Sch. geciteerd. — Over het onderscheid tusschen de homoeomeriën van Anaxagoras en de atomen van Democritus e. a., zie men Lucretius d. R. N. I. 830 en Zeller I. 772.

[2]) σφαῖρος ἔην
ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσσεται ἀγλαὸν εἶδος,

Hoezeer evenwel Anaxagoras de voorstelling, die Empedocles in deze verzen van den oorspronkelijken toestand had gegeven, kon deelen, de mythische krachten, die de Sicilische wijsgeer half uit het volksgeloof tot zich geroepen, half uit eigen fantasie te voorschijn getooverd had, om de „*rudis indigestaque moles*" uit elkander te jagen en weder te hereenigen, aldus in hare scheiding en hereeniging werelden scheppend en vernietigend: deze figuren, die slechts schijnbaar het vraagstuk der eerste beweging oplosten, bevredigden Anaxagoras niet. Bij hem dus geen „alles verdelgende Twist," geene „Liefde" [1]) schijngestalten, die of niets verklaarden, of slechts de personificatiën waren van een innerlijken drang tot scheiding in de elementen zelf, dien de wijsgeer daarin in werkelijkheid niet waarnam noch ook kon waarnemen. De aandachtige beschouwing van de natuur leerde den Clazomeniër iets anders — en hoogers.

De grondstelling namelijk waarvan Anaxagoras uitging, was, wij zagen het reeds, deze leer, dat alle ontstaan en vergaan slechts schijn, en dus de opvatting, dat ooit iets geboren wordt, dat vroeger niet bestond, slechts een gevolg is van de zwakheid onzer zintuigen. „Ten onrechte spreken de Grieken van „ontstaan," en „vergaan." Immers geen ding ontstaat of vergaat: maar uit bestaande dingen wordt het *samengemengd* en weer *ontbonden*, en dus zou men juister het ontstaan „samengevoegd worden" en het vergaan „ontbonden worden"

οὐδὲ μὲν οὐδ' αἰής λάοιον δέρας οὐδὲ θάλασσα.
οὕτως ἁρμονίης τυκεὶς κρύφῳ ἐστήρικται
ὀμφαλὸς κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων.

Empedocles fr. ed. Karsten vss. 72. 73. 59. 60.

Empedocles' Νεῖκος οὐλόμενον en zijne Φιλότης.

noemen." [1]) Het is hier niet de plaats, een antwoord te zoeken op de vraag: in hoeverre deze overgang van de *alloiosis* der oude Ionische school tot de *diakrisis* van Empedocles en de atomisten, op het gebied der wijsbegeerte een vooruitgang mocht heeten; met betrekking tot Anaxagoras zelf echter mogen we er op wijzen dat door dezen overgang eene gewichtige schrede was gedaan op den weg tot de aanneming van een onstoffelijke scheppingskracht. [2])

Nadrukkelijker dan te voren was geschied stelde Anaxagoras de vraag: „Vanwaar deze wereldscheppende kracht, deze alles veroorzakende beweging?" Lag zij in de stof zelve? zooals volgens Heraclitus in het eeuwige vuur? Maar hoe kon die stof tegelijk scheidend en vereenigend werken? In ééne bepaalde stof dan, zoodat eene grondstof, over alle andere heerschende, het heelal bestuurt? „Maar indien alzoo de bewegende kracht met één ding ware verbonden dan ware zij met allen verbonden, want in alles is een deel van alles" [3]); en dus zoude de stof

[1]) Schaub. fr. 22 (p. 135). *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἐκ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* — De leer van de eeuwigheid van het bestaande ontleende Anaxagoras aan de Eleaten, zie Parmenides bij Schaub. t. a. p. en vgl. fr. 14.

[2]) Zie aanteekening D.

[3]) Schaub. fr. 3. *τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις* etc. zie ook fr. 7. en 11. *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει.* d. i. de homoeomeriën bestaan niet op zich zelf: uit den oorspronkelijken toestand van vermenging voortkomende blijft iedere grondstof met deelen van al de andere verbonden. Vgl. ook het straks te bespreken 8ste fragm. over den *Νοῦς* en de exegese van Johannes Grammat. op Arist. de Gen. I. 1. door Schaub. geciteerd op pag. 87 en 88.

die met die kracht onafscheidelijk was vereenigd, overal de volledige uitoefening van de kracht belemmeren. [1])

Van alle stof, die bewogen wordt, volledig gescheiden moet dus de kracht zijn, welke die beweging heeft te voorschijn gebracht. Nauwelijks was deze gevolgtrekking den wijsgeer duidelijk geworden, of zie, het was als raakte hij met den tooverstaf de woorden van Heraclitus aangaande de in het vuur levende scheppingskracht aan. Met kloeken sprong over de klove vliegend, die hem nog scheidde van zijnen Wereldscheppenden Geest, verkondigt hij het stoute woord: „In den beginne waren alle dingen één: toen kwam de „Nous" en bracht ordenend scheiding." [2]) Kloek noemde ik dien sprong, en ik sprak van eene klove, want inderdaad vindt men nergens de bewijzen, dat Anaxagoras er in geslaagd is eene ook zelfs maar in zijn eigen oogen voldoende brug van geregelde argumenten te bouwen, die hem tot deze conclusie kon voeren; nog veel minder kan men beweren, dat de goed geplaveide weg der strenge logica hem als van zelf daar toe moest brengen. En toch blijft in zekeren zin waar, wat Aristoteles van dezen „leap in the dark" verklaart: „hij die het eerst heeft getuigd, dat evenals in de levende schepselen zoo ook in de natuur een Geest moest leven als oorzaak van de gansche Wereld in haar *orde en regelmaat*, staat als een nuchtere naast die voorgangers, die slechts in den wilde hadden geredeneerd." [3]) Want de nuchtere blik van den ernstigen

[1]) Deze conclusie trekt Anaxagoras uitdrukkelijk fr. 8. *καὶ ἐκώλυεν αὐτοῦ τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔστι τὰ ἑαυτοῦ.*

[2]) Schaubach. fr. 17. *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.*

[3]) Arist. Metaph. I. 4. 984 b. *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν*

natuurbeschouwer was nog slechts noodig om in het half bewuste en half persoonlijke vuur van Heraclitus de ziel van het stof los te maken — en de Geest was geboren. En nu eenmaal de groote schrede tot een zoo ver-reikend dualisme was gedaan, liet Anaxagoras niet na, al die begrippen op zijnen Geest toe te passen, die bij zijne voorgangers of door hun materalisme in het geheel niet waren geboren, of in pantheisme waren vervloeid. Oneindig is de Nous, [1]) want hij beheerscht het oneindige, — eigenmachtig — niet vermengd met eenig stoffelijk bestanddeel — geheel alleen en op zich zelf. „Want" (en evenals altijd moeten ook thans de stoffelijke namen dienst doen om de eigenschappen te beschrijven van datgene waarvoor de stoffelijke wereld geene taal heeft) „de Geest is het zuiverste en het fijnste van alle dingen; ook bezit hij de volmaakte wetenschap omtrent al het bestaande." Het was dan ook de Nous die in den beginne de gansche oneindige massa waarin alle eigenschappen nog latent waren, in de wereldscheppende beweging heeft gebracht, beginnende van het kleinste. „De geest heeft de geheele draaiing bestuurd, zoodat zij begon: het eerst begon hij de kleinste deelen in draaiing te brengen; die draaiing plant zich ook op de grootere massa over, en zal zich nog steeds verder uitbreiden. Maar zoowel hetgeen nog gemengd als hetgeen gescheiden en afgezonderd is kent de Geest; al wat was, wat is, wat worden zal, heeft de Geest gerangschikt en geordend, ja ook den ganschen kringloop, dien nu nog na hunne afscheiding uit de massa de sterren en de zon zoowel als de aether en de lucht volgen, heeft hij beschikt."

τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει, τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς ἄλλους.

[1]) Zie de fragm. v. Anaxagoras over den *Νοῦς* in aanteekening E.

Reeds in de dagen van Anaxagoras zelven, althans niet lang daarna, ten tijde van Plato, heeft men er den Clazomeniër een verwijt van gemaakt, dat hij den Geest, na hem eens gevonden te hebben, slechts zelden gebruikt tot werkelijke verklaring van zijn stelsel; als had men verwacht dat, nu eenmaal de Geest was gevonden, de overige ontwikkeling der cosmologische en anthropologische vraagstukken geen enkel duister punt zou kunnen bevatten. Tot woordvoerder van deze teleurgestelde verwachting maakt Plato, in zijnen Phaedo, Socrates, en zijne woorden zijn zoo karakteristiek — ook voor de schertsende, doch ietwat verraderlijke wijze, waarop Plato's Socrates zijne tegenstanders pleegt af te maken — dat ik niet nalaten kan ze hier aan te halen. Socrates verhaalt dan (*Phaedon.* p. 97 C.) hoe hij vernomen heeft, dat volgens Anaxagoras de Geest alles ordende en van alles de oorzaak was. „Zie", zegt hij, „toen ik dat hoorde, werd ik zeer verblijd, en dacht dat het zeker wel goed moest zijn, als de Geest oorzaak van alles is, maar tevens stelde ik mij voor, dat als dit werkelijk zoo was, de Geest als Ordenaar ook *alles* zou ordenen en *ieder* ding zoo inrichten als het 't beste was. Als dus iemand van de eene of andere zaak wil weten hoe zij ontstaat of hoe zij vergaat of hoe zij bestaat (dacht ik) behoeft hij slechts dit te vragen: „Op welke wijze is het voor die zaak het beste te ontstaan, te bestaan, of wat dan ook te doen of te ondergaan?" En volgens die redeneering meende ik dan ook dat ieder mensch, zoowel ten opzichte van anderen als van zich zelf, slechts zou hebben na te gaan wat het beste was, wat het voortreffelijkst: het sprak dan van zelf dat hij te gelijker tijd ook het slechte zou leeren kennen, want van deze twee begrippen is de leer één en dezelfde. Toen ik dan nu dit alles zoo nauwkeurig naging meende ik, — en hoe

verheugde mij dat! — in Anaxagoras een leermeester te hebben gevonden geheel in mijnen geest [1]), die mij de oorzaken van al het bestaande zou aanwijzen; die mij eerst zou vertellen of de aarde rond is of plat, maar daarna, als hij mij dat gezegd had, nauwkeurig met mij de oorzaak en de natuurlijke noodwendigheid daarvan zou naspeuren, mij eerst inlichtende aangaande hetgeen goed is, en daarna bewijzende dat het nu ook voor de aarde het beste was zoo te zijn als hij beweerde; een meester, die mij, wanneer hij zeide, dat de aarde in het midden ligt, ook tevens aantoonen zou, dat het zoo het beste is.... Maar helaas, wat werd ik spoedig uit al die verwachtingen op de aarde terug geworpen, toen ik, in mijne lectuur voortgaande, moest bemerken dat de man zijn Geest in het geheel niet gebruikte en geen enkele reden opgaf bij zijn „rangschikking der dingen" maar met allerlei andere oorzaken kwam aandragen: luchten, aethers, ja wat niet al voor zonderlingheden!"

Hoe onbillijk deze beschouwing van Anaxagoras' leer ook was, toch vond zij instemming bij Aristoteles: „Anaxagoras," zegt deze (Metaph. I. 4.) „gebruikt den Geest als een werktuig voor zijne wereldvorming en als hij geen kans ziet om te verklaren door welke physische oorzaken iets, noodzakelijk, plaats grijpt, sleept hij den Geest er bij, maar in alle andere gevallen zoekt hij overal elders eer dan in den Geest de oorzaak." [2])

[1]) *κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ.* Ik vertaalde dit aldus om de woordspeling met *νοῦς* niet te laten verloren gaan. Letterlijk is het natuurlijk: „geheel naar mijn zin."

[2]) *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν· καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε ἕλκει αὐτόν· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων, ἢ νοῦν.* — Zie verder bij Schaubach p. 105 eenige variaties op de opmerkingen van Plato en Aristoteles door latere Grieksche schrijvers.

Ja tot in onzen tijd wordt dit vonnis onderschreven, en onder anderen met nadruk herhaald door Zeller, die zegt: „Daar nu het denkbeeld van den Nous hoofdzakelijk slechts door het onbevredigende der gewone onderstellingen dienaangaande aan onzen wijsgeer werd opgedrongen, maakt hij ook slechts dáár van den Nous gebruik, waar hij de physische oorzaken van een verschijnsel niet weet te vinden; zoodra hij echter kans ziet met eene materialistische verklaring klaar te komen geeft hij aan deze de voorkeur: de Geest scheidt de stoffen, maar hij scheidt ze langs mechanischen weg, door de draaiende beweging, die hij te voorschijn roept: uit de eerste beweging ontwikkelen zich de andere volgens mechanische wetten en slechts dáár, waar de mechanische verklaring den wijsgeer in den steek laat, komt de Geest als *deus ex machina* te hulp." (I. p. 893).

Ware het den wijsgeer van Clazomenae vergund geweest zich tegen deze aanklacht te verdedigen, hij had, dunkt mij, zich van ontrouw aan zijnen Nous kunnen vrij pleiten met minder moeite dan het kosten zou de beschuldiging van atheisme in Atheenschen zin van zijn hoofd af te wenden. Immers, indien Anaxagoras aanneemt, dat de Nous de eerste beweging heeft te voorschijn geroepen, en dat daarna die beweging het verdere in draaiing brengt, dan wijst hij eerst de *oorzaak* aan, en daarna een *waarnemingsfeit*. Uit zijne „mechanische verklaring" volgt dan ook geenszins dat de Nous niet even goed als het eerste, ook het tweede en derde zelf in beweging had kunnen brengen. Even onjuist als het zou zijn te ontkennen, dat de beweging van het laatste rad eener machine het werk is van de hand, die de kruk in beweging brengt, even onlogisch zou het zijn tegen te spreken dat het door onze oogen waargenomen verschijnsel van de voortplanting

der beweging in de hand van den scheppenden Geest middel kon zijn om de wereld te vormen. En wat de schertsend geteekende teleurstelling van Socrates aangaat, die meende dat Anaxagoras hem nu een verklaring van al het bestaande, met bijvoeging der redenen waarom het bestaat, zou kunnen geven, mij dunkt, Anaxagoras zou weinige woorden hebben behoeven te gebruiken om aan te toonen hoe onredelijk een eisch de Platonische Socrates hem stelde. „O Socrates," zou hij wellicht hebben geantwoord, „ik heb wel gezegd, dat de Nous alles weet, maar niet, dat Hij dat aan alle schepselen heeft geopenbaard. Kan nauwkeurig onderzoek ons iets te beseffen geven van datgene, wat de Nous heeft gewrocht (want alles te verstaan is aan onzen zwakken geest niet gegeven) dan zal die openbaring ons zeker geworden uit eene naspeuring van de wetten, volgens welke Hij de natuur bestiert en heeft geschapen. Ziedaar wat mijne draaiing, „mijne aethers en luchten, mijne andere zonderlingheden" bedoelen!"

Intusschen blijft het ontegenzeggelijk waar, dat (voor zooverre uit onze fragmenten blijkt) de arbeid des Geestes slechts in het algemeen werd aangeduid en althans omtrent regelmatig bestuur van de eens geschapene wereld door den Nous, de wijsgeer, zoo hij al daarover gedacht heeft, zich niet heeft uitgesproken. Zonder twijfel is deze gaping, deze afwezigheid van alle meer theologische voorstellingen omtrent den Nous een gevolg van de physische methode, die Anaxagoras op het voetspoor der Ionische school volgde, en die hem ook eerst naar aanleiding van de verschijnselen in de natuur het bestaan van den Nous deed aannemen. Uit physische, niet uit ethische behoeften is de Geest van Anaxagoras geboren. En evenals de vraag naar de ethische beteekenis van den Nous, ligt ook de verdere ontwikkeling van de werking des Geestes in de

tegenwoordige wereld buiten het veld zijner beschouwing. Zal men daarom den wijsgeer van halfheid mogen beschuldigen? Voorzeker neen! Bleef ook de diepere consequentie dezer leer nog voor Anaxagoras zelven verborgen, en bewaard voor mannen van meer ethische richting, als Socrates en Plato, toch is de ontdekking van den Nous als Wereldschepper reeds op zich zelve wel genoeg om aan den ontdekker eene eereplaats in zijne wetenschap te verzekeren. De ontwikkeling dier ethische zijde van den geest noem ik eene *consequentie* van Anaxagoras' leer, omdat m. i. de idee der persoonlijke Godheid, ook al laat zich niet bewijzen dat de Clazomeniër zelf zijn Geest uitdrukkelijk als God heeft begroet, in zijn systeem wel degelijk lag opgesloten; ja zelfs door den wijsgeer zelf de Geest wel als goddelijk is beschouwd. Vooreerst blijkt dat uit de karaktertrekken die Anaxagoras aan den *νοῦς* toekent, en die met het begrip van de Geestelijkheid Gods volkomen overeenkomen. Wij zagen hoe hij zich dien Geest oneindig, onstoffelijk, eeuwig-alwetend denkt. Wij zien verder, dat hij door de voorstelling, dat een deel van den *νοῦς* overgaat in den mensch en als ziel in dezen leeft, in de menschelijke ziel eene afschaduwing van de goddelijke erkent, en dus het geloof aan een persoonlijke, denkende godheid zeer nabij komt. Had dan ook vóór de dagen van Anaxagoras reeds lang de wijsbegeerte begonnen voor de godheid die eigenschappen te eischen die inderdaad de Nous van Anaxagoras bezit, eerst op zijnen Geest zijn ten volle de woorden van Xenophanes toepasselijk:

„Eén god, onder de goden de hoogste en onder de menschen,
Noch in zijn geest den sterv'ling gelijk, noch ook in gedaante
. . . . . .
Zonder moeite bestiert hij 't heelal door denkende geestkracht.

Wanneer wij van de beschouwingen van Heraclitus en Anaxagoras ons weder wenden tot den dichter te wiens wille wij ons met de beide wijsgeeren hebben bezig gehouden, dan maakt zich eene zeer eigenaardige aandoening van ons meester. De rust, die ons gemoed vervulde, toen we den grooten Clazomeniër de beteekenis hadden hooren ontvouwen van zijnen Geest, den Ephesiër de goddelijke kracht van zijn Eeuwig Vuur hadden zien handhaven, wijkt van ons en maakt plaats voor de verwarde onzekerheid, de zenuwachtige onrust, die de zoekende geest van Euripides als van zelf aan zijnen lezer mededeelt. Heeft echter de ijver, waarmede Euripides zijne leermeesters aanhoorde en hunne werken bestudeerde, gevolg gehad, wordt de dichter met éénig recht als leerling der philosophen begroet, dan moeten we ook bij hem een antwoord vinden op de vraag „wat God is?" bevredigender dan dat „Geen menschenwijsheid openbaart de godheid ons," in welks eindelooze variatiën ons beurtelings de toon van den somberen twijfel of van de onvruchtbare resignatie tegen klonk. Wij zoeken dat antwoord niet in duidelijk verklaarde overgave aan de stellingen der zooeven besproken wijsgeeren, want wankelend en wispelturig bijna moge Euripides in zijne overtuigingen zijn geweest, aan valsch vernuft en aan onjuist gevoel moge hij hebben geofferd; toch kan hem geloof noch ongeloof op gezag worden te laste gelegd; de zelfde zelfstandigheid die hem den volksgodsdienst deed verwerpen, bepaalde ook tegenover de philosophie zijn standpunt: ook hier bleef hij een waar zoon der individualisme-kweekende democratie van het Athene van Pericles. Ook is het duidelijk, dat een andere weg bij dit onderzoek dan bij de vraag omtrent de goddelijkheid

van den Nous en het Vuur dient te worden gevolgd; strenge redeneeringen, aaneengeschakelde beschouwingen over eene godheid als noodzakelijke oorzaak zal men bij Euripides te vergeefs zoeken: de oogenblikken afwachten waarin, door de wolken van zijn twijfel en ongeloof, een enkele lichtstraal nederschiet, die lichtstralen opvangen als in den brandspiegel onzer waarneming, dat is al wat wij vermogen te doen. Dat zulk eene beschouwing ons een regelmatig theologisch systeem bij onzen dichter zal doen vinden, verwacht niemand; toch is dit zeker (en ook voor de kennis van Euripides' tijd- en geestgenooten is dat reeds van niet gering belang): die verzen, waarin de dichter zijn gemoed voor ons openlegt, doen ons op den bodem zijner ziel datgene lezen wat wij zochten: het geloof aan eene goddelijke oppermacht.

Dat we op het gebied der natuur en der cosmologie den dichter-wijsgeer in de duidelijkste termen de verklaring van dat geloof hooren afleggen, ligt in den aard der zaak. Vermoeid en tot wanhoop gebracht door de twijfel-voedende verwarring der wereld om hem en in hem had hij immers troost gezocht in de beschouwing der onsterfelijke wereldorde; troost voor zijne gemoedskrankheid, en antwoord op de vraag, die hem bleef kwellen!

Zie hier het antwoord dat de wijsbegeerte hem gaf. Het is uitgedrukt in de woorden van de „Wijze Melanippe" en treffend ontleent [1]) deze hare wijsheid aan hare moeder Hippe gelijk Euripides de zijne aan Anaxagoras:

[1]) Deze overeenkomst is wel is waar treffend, maar dat ze opzettelijk zou zijn acht ik toch onwaarschijnlijk. Dit beweert evenwel Dionys. Halic. (Ars Rhet. p. 85, 21) ἡ ἀρχὴ τοῦ λόγου αὐτῷ αἰνίττεται τὴν πρὸς διδάσκαλον συνουσίαν.

„Niet van mij zelf, van mijne moeder is dit woord,
Dat Aard en Hemel eerst een enk'le massa was;
Doch straks, toen zij gescheiden werden van elkaâr,
Toen baarden zij de gansche schepping, schonken 't licht
Aan boomen, vooglen, 't heir dat in de waat'ren leeft,
En ook den menschen." [1])

Men ziet het: Niet te vergeefs is de dichter bij de wijsgeeren ter school gegaan; maar tevens: niet slechts bij een enkelen, want ofschoon voornamelijk op grond van deze verzen Euripides den naam van Anaxagoras' leerling draagt, het is er verre van af, dat hij dien meester blindelings zou zijn gevolgd. Immers, wij vinden wel in de *μορφὴ μία* het *ὁμοῦ πάντα* van den Clazomeniër weêr, doch evenzeer den *σφαῖρος* van Empedocles: de fijnere distincties, die Anaxagoras' homoeomeriën onderscheidden van de elementen van den Agrigentijn, zijn bij den dichter weggevallen. Doch zien wij verder: op een zeker tijdstip zijn aarde en hemel van elkander gescheiden; dit is volgens de leer van Anaxagoras — maar ook bij Empedocles is dat „uit elkander treden" der elementen een hoofdmoment in de wereldschepping. [2]) Anaxagoras spreekt daarover in duidelijke termen (fr. 19). „Het dichte en het vochtige en het donkere zijn toen te zamen gekomen op die plaats, waar thans de aarde is; het dunne daarentegen en het warme en

[1]) Melan. Sap. fr. 488.

κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα
τίκτουσι πάντα κανέδωκαν ἐς φάος
δένδρη, πετεινά, θῆρας οὓς θ' ἁλμη τρέφει,
γένος τε θνητῶν.

cf. Anax. fr. 17. Schb. *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ.*

[2]) *ἐξίστασθαι* is de uitdrukking, die Empedocles vs. 58 en 174 daarvoor bezigt. (Zie aanteekening F).

droge zonderden zich af in de hooge ruimte van den hemel;" en in fr. 18 zegt hij met nadruk, dat van deze beweging de Νοῦς oorzaak was. Minder duidelijk, maar met meer dichterlijke fantasie schildert Empedocles, hoe in den beginne „in de geweldige ledematen" des goddelijken Heelals de Haat ontwaakte en den „onmetelijken God in al zijne deelen schuddende het zware scheidde van het lichte," en de wereld deed geboren worden, (vs. 66—71 Karst.) evenals straks wanneer de Haat alles volkomen zal hebben gedeeld, de Liefde weer beweging en hereeniging zal doen ontstaan en ten tweeden male eene wereld scheppen. (vs. 171 vv. K.) En Euripides? Op onze plaats althans schijnt Hippe hare dochter de gevaarlijke geheimenissen der cosmologie slechts ten halve te hebben onthuld: met een eenvoudig constateeren van het feit der scheiding stelt zich de dichter tevreden. Intusschen heeft Euripides met beide wijsgeeren aangenomen, dat deze beweging zich voortdurend heeft voortgezet, en ook thans nog het heelal zich in voortdurende draaiing bevindt; waarschijnlijk heeft hij dus Anaxagoras' leer van den Dinos omhelsd. Het duidelijkst en het meest beslist spreekt hij dienaangaande in de schoone fragmenten over de wereldschepping in den Peirithoos, welke echter als grondsteenen in eenig betoog niet meer mogen worden gebruikt, sinds men op het voetspoor van sommige oude critici deze tragedie aan Euripides heeft ontnomen, en aan Critias toegewezen heeft. [1]) Maar ook andere plaatsen geven in dezen eenig licht. Het is waar, ook hier is niet zelden achterdocht plicht: wij moeten voorzichtig zijn, dat we

[1] Over deze vraag zie men aanteekening G. Overigens zal, hoop ik, in den loop van mijn betoog blijken, dat de fragmenten van den Pirithous vrij nauwkeurig met de overige voorstellingen van Euripides overeenkomen.

niet door den philosophischen klank der verzen ons laten verlokken om overal waar wij het technisch-klinkende woord δῖνος („draaiing") vernemen, in den dichter den leerling van Anaxagoras of in zijne woorden een getuigenis voor het leerstuk van de eeuwige draaiing te begroeten. Onophoudelijk vinden wij in de uitdrukkingen en wendingen van Euripides de herinneringen aan zijne wijsgeerige lectuur; de keuze van woorden zou ons dikwijls ook daar een dieperen zin doen vermoeden, waar inderdaad slechts gewone verschijnselen door den geleerden dichter in een philosophisch gewaad werden gekleed. In den Cadmus zegt hij:

„Het luchtgewelf, dat boven onze hoofden zich
In eeuw'ge draaiing wentelt, is der goden huis." [1])

en wekt zoo bij den hoorder de gedachte aan Anaxagoras' kringbeweging. Toch kan hier bezwaarlijk van iets anders sprake zijn, dan van den gewonen kringloop der sterren, het jagen der winden en dergelijke verschijnselen, die met den dinos van Anaxagoras niets gemeen hebben. Heeft dus hier ten onrechte de klank der woorden sommige lezers Anaxagoreïsche wijsbegeerte doen zoeken, even onjuist was het in Alcestis' woord: „Helios, en gij licht van den dag, hemelsche werveling..." den Dinos weer te vinden. Alcestis zelve ontneemt ons dienaangaande alle illusie door de woorden, die zij volgen laat: „Hemelsche werveling van snel vluchtende wolken." [2])

[1]) Cadm. fr. 451, (indien althans dit stuk van Euripides is).

οὐρανὸς θ' ἡμᾶς ἔχει
δίνησι φοιτῶν ἐστι δαιμόνων ἕδος.

Vgl. Hartung *Eur. restit.* I. 126. Luzac. Exerc. acad. p. 97.

[2]) Alcest. 245. Ἅλιε καὶ φάος ἀμέρας
οὐράνιαί τε δῖναι νεφέλας δρομαῖαι.

Maar van grooter beteekenis zijn voor ons de woorden waarin Electra in den Orestes haar weemoedig verlangen uit, om van het tooneel harer vernedering en ellende heen te gaan naar die plaats, waar Tantalus, de stamvader der Atriden leeft:

„Ach mocht ik tot het rotsblok stijgen,
Dat midden tusschen aard' en hemel
In d'eeuw'ge wieling zwevend hangt,
Den klomp, met duizend gouden koorden
Aan den Olympus vastgesnoerd!" [1]

In deze verzen hebben wij te doen met iets anders dan eene van die mythologische digressies waaraan Euripides' koren en monodiën zoo rijk zijn. Hier gunt ons de kunstenaar, de dichter-wijsgeer, een blik in zijne werkplaats. Het is der vermelding waardig hoe hij hier uit den schat van mythen juist diegene heeft weten te kiezen, die het geschikst is om met eene geringe wijziging de draagster zijner wijsgeerige voorstelling te worden. Niet zooals Odysseus Tantalus aanschouwde:

„Staande te midden der waat'ren, die even zijn kin slechts beroeren
Neder zich buigend in dorst, doch nimmer de laafnis bereikend."

toont ons Euripides den Lydischen vorst. Ook de schoone opvatting van Pindarus, die ons teekent hoe aan Tantalus alle genieting der aardsche zegeningen wordt onmogelijk gemaakt, door den steen, die hem boven het hoofd zweeft, kan

[1] Orest. 982. *μόλοιμι τὰν Οὐρανοῦ*
μέσον χθονός τε τεταμένην
αἰωρήμασι μυρίαις
πέτραν αἰλύσεσι χρυσείαισι φερομένην
δίνᾳσι βῶλον ἐξ Ὀλύμπου.

hier den dichter niet van dienst zijn: de cyclische gedichten brachten hem van het oude verhaal eene nieuwe versie, bij uitnemendheid geschikt om mythologische fantasie tot wijsgeerige waarheid te maken. In den „Terugtocht der Atriden," zoo verhaalt ons Athenaeus, „vinden wij de voorstelling, dat Tantalus bij de goden kwam, en langen tijd in hun midden vertoefd hebbende, eindelijk van Zeus verlof kreeg om te verzoeken wat hij wilde." De aard van den koning verloochende zich ook toen niet: hij vroeg een leven aan dat van de goden gelijk en toornig vervult Zeus de bede „maar opdat hij niets van al de heerlijkheden zou genieten, die voor hem stonden en in eeuwigen schrik zou leven, hing Hij hem een steen boven het hoofd." In deze bewerking was dus de Olympus zelf als strafplaats voor Tantalus gekozen, en, geheel in den trant van zijn leermeester, maakt nu Euripides met geringe wijziging deze sage dienstbaar aan zijne philosophische voorstellingen. Gelijk Anaxagoras den oorsprong van de mythe van den Lernaeischen leeuw in de maan zoekt (Schaub. p. 162), zoo vindt Euripides in den steen, die de fantasie van het geloovig voorgeslacht tot Tantalus' straf in de lucht zag zweven, de zon terug. Het is waar: uitdrukkelijk vinden we in des dichters woorden de zon niet genoemd, maar vergelijken wij Euripides' „steen door gouden koorden vastgeknoopt aan den Olympus en slingerende in de eeuwige wieling," met het geloof van Anaxagoras, „dat de gesternten steenen, zijn die door de vurige substantie van den Aether aan 't gloeien zijn gebracht, en door de snelle draaiing van den eeuwigen „dinos" in beweging worden gehouden," zoo moeten wij erkennen dat inderdaad onze plaats eerst dan recht duidelijk wordt, wanneer wij met den scholiast aannemen, dat Euripides hier de voorstellingen van Anaxagoras volgt, eene onderstelling waartoe

wij des te meer overhellen wanneer wij den dichter ook elders in den geest van Anaxagoras de zon een gouden klomp zien noemen. [1])

Er bestaat dus wel eenige aanleiding om aan te nemen, dat Euripides geloofd heeft in den Dinos, in de „eeuwige wereld-draaiing" van zijnen meester, maar — en hiermede komen wij op het cardinale punt van verschil tusschen onzen dichter en den wijsgeer van Clazomenae: noch hier noch in eenigen anderen regel van Euripides vinden wij duidelijke bewijzen dat deze den *νοῦς* van Anaxagoras geheel in den zin zijns meesters heeft opgevat en als oorzaak der grondbeweging aangenomen. Inderdaad schijnt de dichter dan ook in zijne verklaring van de schepping niet hooger dan tot de „*μορφὴ μία*," die van het oude Chaos slechts weinig verschilt, te zijn opgeklommen. De scheiding van Hemel en Aarde is het eerste scheppingsmoment dat hij vermeldt. [2]) En de goddelijke oorzaak van dit alles, wat bestaat? Niet de *Νοῦς* in den zin van Anaxagoras is het, dien de dichter huldigt als God, noch het Vurige Element van Heraclitus: hoe hij beider opvattingen vereenigde, uit beider leer eene nieuwe voorstelling putte, kunnen ons de volgende plaatsen leeren.

[1]) Plut. *Lys.* 12 (cl. *plac. phil.* III. 13), *λιθώδη γὰρ ὄντα καὶ βαρέα λαμπτὴν μὲν ἀντερείσει καὶ περιελάσει τοῦ αἰθέρος, ἕλκεσθαι δὲ ὑπὸ βίας ἀφιγγόμενον δίνῃ καὶ τόνῳ τῆς περιφορᾶς.* Vgl. verder Eur. fr. 771 volgens Valckenaer's emendatie en zie over Tantalus aanteekening H.

[2]) In dien zin is het ook volkomen juist wat Probus (in Verg. Ecl. 6. 31. cf. Eur. fr. 226 Dind.) zegt: *sunt qui binis principiis mundum discriminent. Nam Xenophanes Colophonius terram et aquam prodidit.... Consentit in numero Euripides. Sed speciem discriminat, terram enim et aera inducit principia rerum esse....* al mag men daarom niet aannemen dat werkelijk de dichter aan zijn Hemel en Aarde de eigenschappen die ze tot elementen in den zin der wijsgeeren zouden stempelen, heeft toegekend.

In de *Troades* (vs. 884), spreekt Hecuba, want ook thans weder is het eene vrouw, aan wie Euripides bij voorkeur zijne gewichtigste gedachten in den mond legt, een ernstig bespiegelend woord over de Godheid. Wij leerden de vorstin van Troje reeds vroeger kennen als eene die, gelijk zoovele van Euripides' schepselen, slechts ten koste van veel, dat haar dierbaar is, de wijsheid (en welk eene bittere wijsheid is het!) heeft mogen verwerven, en hoorden haar reeds vroeger op grond van eigen ervaring tegen het overgeleverde goden-geloof verzet aanteekenen. Maar ditmaal is het geen aarzelend aanroepen van de goden „omdat ons dit nu eenmaal eene zekere houding geeft:" neen, in ernstige woorden en met wijsgeerige omschrijving spreekt ze het uit:

O steun der aarde, die ook zelf op d' aarde rust,
O ondoorgrondb're, wie ge zijt, hetzij dan Zeus
't Zij Wereld-noodzaak, 't zij der stervelingen Geest —
U roep ik aan, enz." [1]

Het lijdt m. i. geen twijfel, dat Hecuba in deze woorden, en wel voornamelijk in de eerste regels, de geloofsbelijdenis van haren dichter uitspreekt. Niet de *Νοῦς* is zijn God (en het *νοῦς βροτῶν* heeft hier zooals later zal blijken een anderen zin dan de Geest van Anaxagoras), maar de Aether. Juist genoeg wijsgeer om de bespiegelende philosophie en niet het polytheisme naar de eerste oorzaak des heelals te vragen, was hij toch te zeer dichter om niet eene poging te wagen ter

[1] Troad. 884. *ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν*
ὅστις ποτ' εἶ σὺ δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνητ' ἄγεις.

vereeniging van zijn stelsel met de door hunne tastbaarheid zoo aantrekkelijke vormen des ouden geloofs. In die poging steunende op de leeringen van Heraclitus aan de eene en die van Anaxagoras aan de andere zijde, bezielt hij het hemelsche Vuur van den Ephesiër met den *Νοῦς* van den Clazomenischen wijsgeer, en ontleent aan de vertegenwoordigers van den gewonen Zeusdienst zoowel als aan de reeks van theosofen en wijsgeeren die hem waren voorgegaan, al wat strekken kan om de verheffing van den Olympiër tot hooger en geestelijker beteekenis te bevorderen, zoodat ten slotte de „in den aether tronende" van Homerus in geheel nieuwe gedaante voor ons herrijst.

De Aether is dus het goddelijke, of liever, omvat dit. Want reeds dadelijk moet ook in dit punt die zelfde onvastheid van uitdrukking worden opgemerkt, die, onloochenbaar kenmerk van des dichters twijfelmoedigheid, ook zelfs in de grondgedachten van zijne theologie blijft heerschen. [1]) Begroette Hecuba in de boven aangehaalde plaats den Aether zelf als God, Melanippe zweert bij den „heiligen Aether, de woning van Zeus" (fr. Melan. 431), terwijl in den Io ook Creusa „bij Zeus' starrenrijken zetel" zweert. (871). De aanleiding tot hare afwijking van Hecuba's woorden hoop ik later in het licht te stellen; thans vraagt de beschouwing van den Aether als goddelijk element onze aandacht.

De Hemel goddelijk: de voorstelling schijnt waarlijk zoo nieuw niet. Hesiodus, Acusilaus, Pherecydes, Aeschylus hadden

[1]) Ik wil in de gelaatskennis gaarne onderdoen voor Willamowitz. Toch kan ik bezwaarlijk met hem medegaan als hij in de beeltenis van Euripides (*frontem cogitando rugatam, supercilia tamquam hominis qui magna et bona facere frustra conatus sit, contracta* etc. Anal. Eur. p. 162) eene type van consequentie ziet.

ze niet allen reeds het cosmische huwelijk van Uranus en Gaea bezongen? Zonder twijfel; maar hier wordt de poëzie philosophie: want Uranus wordt Aether, en de drang, die Aether en Gaea vereenigt, vindt eene philosophische verklaring:

„'k Zing van den Aether, en Gaea, de moeder van alles wat ademt," [1])

Den philosophischen zin dezer woorden verklaart de dichter ons op verschillende plaatsen. Na de scheiding van den wereldklomp in de twee elementen, openbaart zich bij beiden een voortdurende drang tot hereeniging. Dit had ook Empedocles geleerd; en Parmenides had er op gedoeld toen hij zong dat de natuur

„'t Eerst van alle de Goden aan Eros schonk de geboorte." [2])

Die liefde — wij zagen het reeds vroeger — was ook door Hesiodus en Pherecydes als grondbeginsel in hunne scheppingsleer opgenomen. Maar uitvoeriger, en in meer philosophische taal dan de oude dichters, lichtte Euripides deze gedachte toe: „Alles," zoo hoorden wij de wijsgeerige voedster in de Phaedra spreken (zie hierboven pag. 178.) „alles is uit Kypris ontstaan want, wonende in den Aether, als in de branding van de zee plant zij aan de gansche natuur één zelfde verlangen naar vereeniging in." Deze drang tot vermenging is het, die volgens Euripides (evenals Empedocles dat geleerd had) ook in de elementen krachtig werkt en de alles vermengende wereld-draaiing verwekt. In schoone verzen zegt de dichter ons dat in het 890ste fragment, waar hij, ofschoon niet van de eerste schepping sprekende, maar van de levende wereld, die hij zelf

[1]) fr. 990. *Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω.*

[2]) Parmen. 131. *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

aanschouwt, toch door de keuze zijner woorden den hoorder de wet der elementen-vermenging waardoor 't heelal ontstond en voortbestaat in de gedachten roept:

„Want Gaea mint des Aethers dauw, als 't dorre veld
Verschroeid, van vrucht verstoken, droef naar regen schreeuwt:
Dan voelt ook heilige Uranus, door Kypris' macht
Zijn hart ontvlammen, om van rijpen regen vol
In Gaea's schoot te gieten vochte vruchtbaarheid.
En mengen zich die beiden, zie dan baren zij
Den vollen rijkdom der natuur, die 't schepsel voedt." [1]

Met deze fragmenten voor oogen zou men evenwel licht kunnen betwijfelen of werkelijk Euripides den Aether *boven* alles, niet veeleer Aether en Gaea *naast* elkander heeft geplaatst. Toch stelt, indien ik mij niet bedrieg, de dichter, het oude beeld van het huwelijk gebruikende, slechts schijnbaar Gaea en Aether op eene lijn. In werkelijkheid is in dit huwelijk de rol van Gaea louter passief, terwijl aan Aether, den Vader, het bezielende levenschenkende element verzekerd blijft. In schijn zijn beiden god, in waarheid is de aarde de materie, de Aether veeleer de Geest. Die geestelijke beteekenis van des Aethers goddelijkheid kan ons echter eerst blijken door een in het licht stellen van het louter stoffelijke karakter, dat Gaea, in tegenstelling met den Aether blijft behouden.

Wie het schoone fragment uit den Chrysippus leest, is

[1] fr. 890. ἱερὰ μὲν ὄμβρον γαῖ' ἀεὶ ξηρὸν πέδον
ἀκαρπίαν αὐχμῷ τοτέδος ἐνδεῶς ἔχει·
ἱερὰ δ' ὁ οὐρανὸς οὐρανὸς πληρούμενος
ὄμβρον πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο.
ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἐς ταὐτὸν δύο,
φύουσιν ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ' ἅμα,
δι' ὧν βρότειον ζῆ τε καὶ θάλλει γένος.

allicht, bij het eerste hooren althans, geneigd in Euripides een zeker dualisme te zoeken (fr. 836):

„Verhevene Gaea! Aether van Zeus!
De een de verwekker van menschen en Goôn
Wijl d' andre den vruchtbaren hemelschen dauw
Ontvangt in haar schoot, en het menschdom baart
En mèt de dieren den roof, die hen voedt;
Waarom zij terecht
Als Moeder van allen geëerd wordt...."

Maar uit de woorden die volgen, zal ons later blijken, dat tusschen Gaea en den bevruchtenden Aether een zeer scherp onderscheid wordt gemaakt. [1])

Al wordt aan Gaea hier „*οὐκ ἀδίκως*" de oude eerenaam van Moeder der levenden gelaten, een denkbeeld van meer persoonlijke goddelijkheid is hiermede niet verbonden; de aarde is slechts de schoot die het hemelsche zaad koestert: zelve leven scheppen kan zij niet. En wanneer wij nu tengevolge van de vereeniging van Heraclitus' voorstellingen omtrent den Aether met de leeringen van Anaxagoras en Empedocles aangaande de *diakrisis* in het vervolg van dit fragment eene scherpe scheiding gemaakt zien tusschen de aardsche en de hemelsche elementen dan stemt die opvatting geheel overeen met de voorstelling die wij vinden in het 938ste fragment:

„En moeder Gaea, „Hestia," zoo noemen U
De Wijzen, daar g' in 't midden van den Aether troont." [2])

[1]) *χωρεῖ δ' ὀπίσω*
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' ἐς γαῖαν
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον etc.

Op deze woorden hoop ik later terug te komen.

[2]) *καὶ Γαῖα μῆτερ· Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ*
βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν Αἰθέρι.

Ook hier omgeeft de Aether „in vochtig omhelzen de aarde omklemmend" zooals het elders luidt, Gaea. Op de hem eigene wijze verklaart echter thans Euripides de eene philosophie met de terminologie der andere. Immers, wat de zaak aangaat, volgt hij de leer van Anaxagoras, die (trouwens op het voetspoor van Anaximenes) evenals ook Democritus had aangenomen, dat de aarde in het midden des heelals op de haar van alle zijden omringende lucht bleef drijven, tengevolge van hare platte schijfvormige gedaante, [1]) maar wanneer hij nu ter wille van de etymologische woordspeling (ἑστία-ἡμένη) dit onbewogen middelpunt des heelals Hestia noemt, geeft hij aan zijne aarde den zelfden naam welken de Pythagoreërs volgens Stobaeus' getuigenis aan hun centraalvuur hadden toegekend. Ook Empedocles (en aan dezen dankt wellicht Euripides het woord) schijnt dien naam te hebben gebezigd, om het middelpunt des heelals, de in 't midden der eeuwige draaiing verborgene Liefde (ἐν δὲ μέσῃ φιλότης; στροφάλιγγι) [2]) aan te duiden. Maar bij Euripides ontneemt juist deze voorstelling als Hestia aan Gaea veel van hare goddelijkheid. Hier is zij slechts middelpunt van het heelal. Onbewegelijk tegenover het eeuwig bewogene, duister tegenover het eeuwig lichtende is de aarde slechts goddelijk omdat zij een deel van de eeuwige onvergankelijke natuur uitmaakt. De eere, die haar als zoodanig toekomt, zal niet licht een van de Euripideïsche helden haar onthouden en bij iedere schrik- of verbazing-wekkende gebeurtenis klinkt haar naam naast dien

[1]) Aristot. de Coelo II. c. 13. p. 10: Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναι φασι τοῦ μένειν αὐτήν.

[2]) Zie het citaat bij Zell. I. 708. noot 5. In de onder neopythagoreïschen invloed staande Orph. gedichten vervult Hestia dezelfde rol. Zie vooral Orph. hymn. 26 en 83.

van den machtigen Aether. Heeft Alcestis bij de nadering van den dood haren groet aan den lichtenden hemel gebracht:

„Helios, en gij licht van den dag!
Hemelsche werveling van snel vluchtende wolken."

dan voegt zij met veege lippen daaraan nog toe:

„Gaea, en dak van mijn ouderhuis!
Maagdelijk slaapvertrek, ginds in 't vaderland Iolcos." [1])

na de verhevener godheid des hemels, de haar meer nabijzijnde Aarde herdenkende, die zij weldra met haar vaderland vereenzelvigt. Naast Helios moet Gaea getuige zijn van den eed, dien Medea aan Aegeus oplegt:

„Bij Gaea's grond, bij 't heerlijk licht van Helios."

en Hippolytus die bij de eerste openbaring van Phaedra's liefde, de voedster in de rede was gevallen met de woorden:

„O Moeder Aarde! O Hemelglans van Helios."

[1]) Alc. vs. 248. *Ἅλιε καὶ φάος ἀμέρας*
οὐράνιαί τε δῖναι νεφέλας δρομαῖον.
. . . . . .
Γαῖά τε καὶ μελάθρων οἶκοι
νυμφίδιοί τε κοῖται πατρῴας Ἰωλκοῦ.

Al is hier de Aether niet genoemd, toch is het duidelijk dat in de twee eerste verzen de lichtende hemel met al wat daar in is wordt aangeroepen evenals in de twee laatste regels na de gansche Aarde speciaal het geboorteland wordt genoemd. Helios is hier dus evenzeer de lichtende hemel zelf als in de plaats uit de Medea (vs. 752, *ὄμνυμι Γαίας δάπεδον Ἥλιόν τε φῶς*). Dat Medea hier in den eed Helios in de plaats van den Aether stelt is slechts een gevolg van hare afstamming. Omdat Helios haar grootvader is laat zij Aegeus bij diens naam zweren (cf. vs. 746).

legt later tegenover Theseus ook den eed zijner kuischheid af onder aanroeping van „den eed-beschermer Zeus en den bodem der Aarde." [1])

Maar al worden hier en op vele dergelijke plaatsen Gaea en Aether nevens elkander geciteerd — al komt b. v. de uitroep van Hippolytus ons „Hemel en Aarde" vrij nabij — volkomen gelijk gesteld worden ze niet, en wanneer zoo Hippolytus naast den „bodem van Gaea" (δάπεδον Χθονός) Zeus Horkios aanroept, dan wordt aan Zeus-Aether door dat epitheton eene ethische eigenschap toegekend, die hem ver boven Gaea stelt. Bij het cosmische huwelijk dezer twee natuurkrachten denke men dan ook niet aan eenige door dit beeld in onze oogen onmisbare gelijkheid. Juist door deze voorstelling verheft Euripides den Aether verre boven Gaea. Van hunne verbintenis geldt wat in fr. 1048 een zoon tegen zijne moeder zegt:

„Maar dit staat vast: mijn vader, die mij heeft verwekt,
Is mij het dierbaarst. Kwets' u dit, o moeder, niet!
Want 'k ben uit hem gesproten. Ook draagt nooit een man
Den naam van zijne moeder, maar zijns vaders naam:" [2])

of wat Orestes, om zich tegenover Tyndareus wegens zijn moedermoord te verdedigen, in nog krasser, en voor ons doel nog duidelijker sprekende woorden herhaalt:

„Mijn' vader schonk mij 't leven: — baarde uw dochter mij.

[1]) Zie aanteekening 1.

[2]) στέργω δὲ τὸν φύσαντα τῶν πάντων βροτῶν
μάλιστ', ὀρίζω τοῦτο, καὶ σὺ μὴ φθόνει·
κείνου γὰρ ἐξέβλαστον· οὐδ' ἂν εἷς ἀνὴρ
γυναικὸς αὐδήσειεν ἀλλὰ τοῦ πατρός.

't Was wijl z' als akker 't zaad in haren schoot ontving!
Want zonder vader kan geen schepsel ooit ontstaan." [1])

Ieder onzer zal voorzeker gereedelijk instemmen met den onbekende, die (altijd volgens de berichten van de anecdotenverzamelaars) bij 't hooren dezer verzen luid moet hebben uitgeroepen:

„En hoe dan zonder moeder, schelm Euripides?"

maar hoezeer de argumentatie van den ook overigens alleszins onbeminlijken Orestes ons tegen de borst moge stuiten, toch is zij iets meer dan louter sophistiek. Het harde woord dat Creon in Sophocles' Antigone tot Haemon spreekt:

„Daar zijn nog andere akkers, die gij ploegen kunt,"

geeft een beeld van eene opvatting des huwelijks, die bij de ouden niet zeldzaam was en die met de philosophie van Anaxagoras volkomen overeenstemt. [2]) In die zelfde verhouding nu denke men Gaea tot haren echtgenoot. Zij is de Haard, de Akker, de Materie, doch boven haar verheft zich de Albevruchter, de Albezieler — de Geest des Aethers:

Hij zendt de heldre stralen van de zomerzon
Hij pakt tot barre winterkou de wolken saam,
Geeft droogte en bloei, brengt leven en brengt sterven aan. [3])

[1]) Orest. vs. 552. *πατήρ μὲν ἐφύτευσέν με· αἱ δ' ἔτικτε πᾶς*
τὸ σπέρμ' ἄρουρα παραλαβοῦσ' ἄλλον πάρα.
ἄνευ δὲ πατρὸς τέκνον οὐκ εἴη ποτ' ἄν.

Of de verzen die in de Eumeniden (660 vv.) deze zelfde stelling bepleiten, van Aeschylus zelven zijn, wordt met recht betwijfeld.

[2]) Vergel. aanteekening J.

[3]) fr. 332. *οὗτος θέρους τε λαμπρὸν ἐκλάμπει σέλας,*
χειμῶνά τ' αὐξει ξυντιθεὶς πυκνὸν νέφος,
θάλλειν τε καὶ μή, ζῆν τε καὶ φθίνειν ποιεῖ.

Zoo is dus de God des aethers almachtig in de natuur; en daarom wordt hij boven alles wat bestaat ten troon geheven in deze openhartige geloofsbelijdenis:

„Gij ziet den peilloos hoogen Aether boven ons,
Die d'aarde in vruchtb're vochtigheid omhelst en draagt?
Acht dien uw Zeus, o stervling, noem gij Hem uw God." [1])

Vragen wij thans naar de beteekenis en den oorsprong van dezen God des Aethers, dan dient allereerst te worden opgemerkt, dat Euripides niet de eenige van Anaxagoras' leerlingen was, die des meesters *Νοῦς* in dezen zin had gewijzigd. Diogenes van Apollonia, wiens afhankelijkheid van Anaxagoras duidelijk is aangetoond door Zeller (I. 250), had eveneens in de bezielde lucht de scheppende godheid gezocht, en ook Archelaus erkende met nog duidelijker aansluiting aan zijns meesters systeem, den *νοῦς* als denkkracht in alle menschen levend, maar als alles bezielenden Geest bepaaldelijk aan den Aether gebonden. Op dezelfde wijze vindt ook Euripides in den Aether de hoogste godheid: maar niet slechts op cosmologische gronden, en niet slechts als hetzij bewuste, hetzij onbewuste *causa movens* van het bestaande. De leerling van Heraclitus en Anaxagoras was tevens de vriend van Socrates, en de godheid die hij van de wijsgeeren der natuurbeschouwing had ontvangen, moest ook op zijne ethische vragen het antwoord kunnen geven.

Volkomen duidelijk, van woord tot woord verstaanbaar heeft voorzeker de stem zijns Gods in zijn hart niet geklonken. Toen eens de vraag in zijne ziel gerezen was, wat de wortel

[1]) fr. 934. *ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα,*
καὶ γῆν λέχριῳ ἐχόνθ' ὑγρᾶς ἐν ἀγκάλαις;
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

des kwaads is, [1]) toen was voor volmaakten vrede de poort voor altijd gesloten. Maar dit is de verdienste van Euripides, dat hij bij al zijn twijfelen tegen de goden zijns lands, onvermoeid is blijven zoeken, hoe met den God, dien hij zich uit Heraclitus' en Anaxagoras' voorstellingen had geschapen, de wereld, die hij rondom zich zag, in overeenstemming was te brengen. Zoo werd de eenvoudig wetenschappelijke conclusie, die voor den wijsgeer als de marmeren hoeksteen in den tempel der waarheid was, in den vruchtbaren grond van het gemoed des dichters het zaad waaruit eene ethische levensbeschouwing kon worden geboren.

Juist dit is echter ook de reden, waarom Euripides geen vrede vindt bij dien naam Aether. De Godheid immers is niet de Aether zelf maar de denkende [2]) kracht, die daarin woont, en de naam Aether dreigt juist door zijne algemeenheid die eigenschappen te verduisteren, welke de dichter in de goddelijke macht wil aanwijzen. Van daar zijn wankelen tusschen de aanroeping van den Aether zelven en van de kracht die in den Aether troont: immers, terwijl Menelaus tot zijnen broeder zegt:

---

[1]) *εἰς ῥίζα κακῶν* (fr. 904).

[2]) Dat Euripides zich de Godheid als denkend wezen voorstelt, spreekt eigenlijk bij zijne ontwijfelbare afhankelijkheid van Heraclitus (en Anaxagoras) van zelf, en blijkt ook uit de aangehaalde plaatsen. Ten overvloede wijs ik op de verzen waarin hij het verband tusschen den menschelijken geest en den Aether predikt: Helen. 1014, *ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ· γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.* fr. 1007, *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός.* Den zin van dit laatste fragment licht Cicero (Tusc. I. 26. 65) zeer duidelijk toe: „*si deus aut anima est aut ignis, idem est animus hominis; nam ut illa natura coelestis et terra vacat et amore* (dit is geheel in den geest van Heraclitus) *sic utriusque harum rerum animus est expers.*" In verband met het laatste fragment denke men aan de woorden van Heraclitus, dat de menschen waren *ἀθάνατοι θνητοί.*

„Zie, het is deez' Aether zelf, die uwe woorden heeft gehoord." [1])

zweert Melanippe, die zich anders niet ontziet met des volks kinderlijke voorstellingen omtrent de goden den spot te drijven, [2]) bij den „heiligen Aether, de *woning* van Zeus;" zij denkt dus ongetwijfeld aan een goddelijk element, dat in den Aether leeft, evenals Pylades, wanneer hij zweert bij „des Aethers koning, den heiligen Zeus." [3]) Maar duidelijker en welsprekender dan op eenige andere plaats, vinden wij de juiste meening van den dichter weergegeven in den Pirithous, welke tragedie thans, *na* de andere citaten, die ik gaf, zonder bezwaar mag worden geciteerd als geheel in overeenstemming met de denkwijze van Euripides, als wiens werk zij dan ook, naar mijne meening, moet worden beschouwd. Het fragment, waarvan ik spreek, luidt aldus:

„Uit u zelven geborene! U roep ik aan,
Die de wereld in wieling des Aethers omvangt:
Dien 't eeuwige licht en de scheem'rende nacht
Bij beurten omzweven, en 't tallooze heir
Der gesternten omflikkert in reidans. [4])

[1]) Iph. Aul. 365. *οὗτος δ' αὐτός ἐστιν Αἰθήρ, ὃς τάδ' ἤκουσεν οἴθεν.*

[2]) Melan. fr. 491. cf. fr. 508 (zie pag. 258).

[3]) Iph. Taur. 749. cf. Alex. fr. 43. (Arist. Ran. 100) „*αἰθέρα Διὸς δωμάτιον.*" Het laatste woord *δωμάτιον* zal wel eene spottende variatie van Aristophanes zijn. Euripides heeft zonder twijfel *δῶμα* of *δόμος* gezegd.

[4]) fr. 596. *Σὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίῳ*
ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξαντ',
ὃν πέριμ μὲν φῶς, περὶ δ' ὀρφναία
νὺξ ἀπολόχρως, ἀκριτός τ' ἄστρων
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἐμφιχορεύει.

Ik wijs in het voorbijgaan op de aan Euripides eigene vermenging van twee stelsels in dit koorgezang. Aan de eene zijde erkent hij met Anaxagoras den *νοῦς* (hier *ῥύμβος*), terwijl hij aan de andere zijde in navolging van Heraclitus' voorstellingen de godheid „zich zelve scheppend" noemt. Duidelijker is dat nog in fr. 597 dat ik aanstonds bespreken zal.

Hier is de Aether niet meer God zelf, maar de mantel slechts, waarin de Godheid zich hult: de stoffelijke, voor de zinnen waarneembare vorm van eenen onstoffelijken God.

Wie is hij dan, die nog half stoffelijke half reeds geestelijke God? Hoe is zijn naam? Welke zijn zijne karaktertrekken? Heeft hij de menschen lief? Hoort hij hunne gebeden? Kan de vrome op zijne voorzienigheid bouwen? Helaas: wie in der menschen lotgevallen Gods liefde zoeken wil, hij zoekt (meent de dichter) te vergeefs. Immers in hetzelfde oogenblik, waarin hij op den God, dien hij in den Aether vond, zou wijzen als op den begeerden trooster, den persoonlijken helper der lijdende menschheid, zou ook het scherpe zwaard dat hij tegen de goden zijns lands had gezwaaid zich keeren tegen zijnen God. Mag hij Hem dan God heeten?

„Want God, — indien men waarlijk God hem noemen mag....“

zoo lazen wij in des dichters fragmenten; en deze woorden geven vrij nauwkeurig het standpunt aan waarop de dichter, wankelende, staan bleef, en bij de philosophie, die hij bezat, feitelijk moest blijven staan.

„Wat God — wat niet God — wat het midden tusschen die,“ [1])

zoo aarzelt hij met welken naam hij zijn *θεῖον* noemen zal. Want nauwelijks is hem het woord *θεός* van de lippen, of daar verrijst met het begrip van persoonlijkheid die gansche aankleve van menschelijke eigenschappen, die hij zoo fel had bestreden; en de vrees om in de anthropomorphistische dwalingen van dat godsbegrip terug te vallen, maakt het hem onmogelijk een duidelijker voorstelling van zijnen God te geven.

[1]) Hel. 1138. *ὅτι θεός ἢ μὴ θεός ἢ τὸ μέσον.*

Maar van den anderen kant zien wij hem steeds er naar streven de abstractere begrippen van eeuwigheid, van gerechtigheid, van onafwendbaren natuurdwang, tot het peil der persoonlijkheid te verheffen om aldus de godheid, welke de wijsbegeerte hem had geschonken, eene plaats in de ethische wereld te verzekeren. Dit geldt in de eerste plaats van den Chronos.

Op zich zelf ligt in het denkbeeld van den Eeuwigen Tijd alleen in zooverre iets goddelijks, als de tegenstelling tusschen het bestaande, dat vergankelijk is, en de onvergankelijke eeuwigheid de laatste in der menschen oog verheft. Toch was reeds lang voor de dagen van Euripides deze tegenstelling oorzaak geweest, dat men den Chronos niet slechts eene eigene goddelijke persoonlijkheid toekende, maar hem zelfs eene plaats had gegeven onder de goddelijke elementen, waaruit het heelal bestaat. Reeds Pherecydes had verkondigd, dat in den beginne „Zeus was en Chronos, in alle eeuwigheid, en Chthon" [1]) en in zijne leer bekleedde Chronos de plaats van de beneden-lucht, naast Zeus die den hoogeren Aether vertegenwoordigde. Uit dien Chronos waren het vuur, de wind en het water voortgekomen; hij is dus zonder twijfel geen abstractum, maar een stoffelijk element, en zooal niet een God, die in den eeredienst was opgenomen, dan toch meer dan eene louter dichterlijke personificatie. [2])

[1]) Diog. Laert. *in vita Pher.* „*Ζεὺς μὲν ἦν καὶ Χρόνος ἀεὶ καὶ Χθών.*

[2]) Ook Kronos was in de Grieksche mythologie de god van de zomerhitte (Preller I. 42). In welken tijd men echter begonnen is den mythischen Kronos met Chronos te identificeeren, laat zich te minder vaststellen omdat de latere onder Orphischen invloed gepleegde gelijkstelling ook in de handschriften der oudere schrijvers eene voortdurende verwarring heeft gesticht. Vgl. verder Roscher i. v. en Zeller I. 72. Lob. Agl. 470.

De Pythagoreërs, volgens Diogenes Laertius (*in vita* Pherecyd.) ook in dit opzicht de leeringen van den ouden philosoof van Syros volgende, gingen nog eene schrede verder, toen zij de gansche, onze aard omgevende *Sphaere* den naam Chronos gaven, [1]) Pindarus, die zijne bekendheid met de wijsgeerige denkbeelden zijner tijdgenooten minder door navolging van hun systeem dan door allegoriseering hunner voorstellingen pleegt te openbaren, beschouwt Chronos wel van meer abstracte zijde maar hij verraadt toch den invloed der philosophie door het verband waarin hij in zijne tweede Olympiade (vs. 17) Chronos „aller Vader" noemt. [2]) Bij Heraclitus vinden wij weder in nauwere aansluiting aan de voorstellingen van Pherecydes den „Eeuwigen Tijd" (Aeon) [3]) als een van de vele benamingen voor het van alle eeuwigheid her levende Vuur gebezigd. Wat eindelijk Euripides aangaat, wanneer wij eenigszins de eigenaardige methode kennen, die hij pleegt te volgen bij het overnemen van de philosophische gedachten zijner voorgangers, dan verwachten wij bij hem geene volkomene identificatie van den Chronos met God, in navolging van Heraclitus, maar eene aanvulling van de voorstelling der dichters door de leeringen der philosofen. Het verwondert ons dan ook niet dat aan de eene zijde Euripides als dichter gaarne de allegorie van den abstracten tijd van Pindarus overneemt, doch tevens die allegorie verheft van het afgetrokkene tot eene uitdrukking van eene der eigenschappen zijns Gods. Een merkwaardig

---

[1]) Plut. Plac. I. 21. *Πυθαγόρας τὸν Χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.* Zie ook de plaats uit Simplicius ter staving van Aristoteles' woorden Phys. IV. 10. 218, geciteerd door Zeller I. 406.

[2]) Zie aanteekening K.

[3]) O. a. in het bekende „*αἰὼν παῖς παίζων, πεσσεύων*" (fr. 49). Over den *αἰὼν* bij Eur. zie men aanteekening L.

voorbeeld van de wijze waarop zich hierbij uit algemeene begrippen het bijzondere en persoonlijke heeft ontwikkeld geven ons de volgende plaatsen.

Wij lezen in het 559ste fragment: „Immers ik zie, hoe Dike door den Tijd alles aan het licht brengt," [1]) en al is de combinatie van den Tijd (χρόνος) met Dike (de Gerechtigheid) voor Euripides' opvattingen aangaande de laatste niet geheel zonder beteekenis, toch zou het zeker gewaagd zijn op deze plaats aan Chronos de beteekenis eener personificatie toe te kennen. Maar in wijsgeeriger bewoordingen weet de wijze Melanippe hetzelfde denkbeeld uit te drukken.

„Geen misdaad bleef van eenig sterv'ling ooit geheim;
Want scherp ziet Chronos....."

't Is waar tot dusverre klinkt hare sententie vrij algemeen. Maar de Tijdgod wordt meer dan eene eenvoudige personificatie, zoodra zij, hem gelijkstellende met Helios, met Zeus, ja met den god des Aethers deze woorden laat volgen:

„hij, die immers alles ziet!" [2])

Hetzelfde merken wij op in den Bellerophontes. Des twijfelaars woord:

„Zoo doet d' aloude Tijd
Der menschen lot verkeeren: Steeds vernedert hij
Wat vroeger hoog was. 't Geen ter neerligt heft hij op." [3])

[1]) ορῶ γὰρ χρόνῳ δίκην πάντ' ἀγουσαν ἐς φῶς βροτοῖς.
[2]) Mel. fr. 509. οὐκ ἔστι κρύψαντάς τι μοχθηρὸν λαθεῖν,
οὐδ' ἀλίσκει γὰρ ὁ Χρόνος ὃς τὰ πάνθ' ὁρᾷ.
[3]) Bell. fr. 306. τύχας δὲ θνητῶν
τὸ μὲν μέγ' εἰς οὐδὲν ὁ πολὺς Χρόνος
ἀπέθετο, τὸ δὲ μέτων αὐξων.

zou op zich zelf bezwaarlijk iemand overreden om aan dien „alouden tijd" goddelijke persoonlijkheid toe te kennen, al herinnert de toon der woorden aan Heraclitus; maar deze zelfde verzen krijgen in onze oogen eene andere en diepere beteekenis als wij ons herinneren dat die zelfde Bellerophontes Chronos „uit niemand geboren" had genoemd. In dat epitheton toch, dat door het verband van den zin geenszins werd gevorderd, ligt eene herinnering aan het „αὐτοφυής" van het bekende Pirithous-fragment en eene erkentenis van hetzelfde denkbeeld, dat Heraclitus bewoog om zijn vuur Aeon te noemen.

Op geene plaats echter is deze gedachte zoo volledig en zoo onbewimpeld uitgesproken als in het volgende fragment uit denzelfden Pirithous:

„En vol van den eeuwigen levensstroom
Zweeft rondom de nimmer vermoeide Chronos,
Uit zich zelf zich zelven hernieuwend." [1]

waar men lichtelijk in den eeuwigen Tijd, die in de volheid van den eeuwigen levensstroom zich zelf uit zich zelven hernieuwt, den God, d. i. het Wereldvuur van den Ephesischen wijsgeer herkennen zal. Evenwel — met één voorbehoud. Bij Heraclitus zijn al die woorden Chronos, Moira, Dike, εἱμαρμένη slechts namen, waarmede hij een en hetzelfde element, namelijk het elementaire vuur aanduidt. Niet aldus bij den treurspeldichter. Immers nooit heeft deze de namen Chronos en Aether in die mate identisch geacht, dat hij b. v. zou hebben kunnen spreken van een „Chronos, dien wij zien welven boven ons" in plaats van den „Aether boven onze hoofden;"

[1] fr. 597. ἀκάμας τε Χρόνος περὶ γ' ἀεράω
ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων
αὐτὸς ἑαυτόν. κ. τ. λ.

geleid maar niet geheel beheerscht door de voorstellingen van den wijsgeer, erkent hij in den Chronos slechts eenen van de vormen waarin de godheid zich openbaart. In dat licht moeten wij, naar mij voorkomt, de aandoenlijke bede der beroofde moeders in de „Smeekelingen" beschouwen. Haar wensch, dat het „Chronos, den eeuwigen Vader mocht hebben behaagd haar een leven zonder huwelijk te beschikken," [1]) erkent in den Tijdgod de macht, die van alle eeuwigheid her niet slechts de wereld schept en hernieuwt, maar ook der stervelingen lotgevallen regelt en bestuurt. Wij vinden deze opvatting bevestigd, wanneer de dichter in de Antiope (fr. 223), dezelfde Dike, die hij zoo dikwijls in overeenstemming met de traditie Zeus' dochter had genoemd, begroet als kind van Chronos. [2])

Maakt deze laatste identificatie van Chronos en Zeus, in verband met de duidelijke navolging van Heraclitus, die wij in de hierboven besproken voorbeelden waarnamen, het in onze oogen zeer waarschijnlijk, dat Euripides in zijnen tijdgod niet de abstracte eeuwigheid heeft willen allegoriseeren maar zijnen god des Aethers heeft willen teekenen als den Eeuwigen Bestuurder van het heelal, toch kunnen wij niet ontkennen dat dit op aarzelenden toon en niet met de duidelijkheid eener vaste overtuiging is geschied. Dat zelfde geldt ook van de wijze waarop Euripides de overige karaktertrekken van de godheid behandelt, maar toch kunnen de onderling nauw verbondene voorstellingen van Moira, Ἀνάγκη, Nomos en

1) Suppl. 787. ἄγαμοι μ' ἔτι δεῖρ' αἰεὶ
Χρόνος παλαιὸς παιγρ
ὠφελ' ἀμέραν κτίσαι.

2) fr. 223. τὴν τοι Δίκην λέγουσι παῖδ' εἶναι Χρόνου
δείκνυσι δ' ἡμῶν ὁστις ἐστὶ μὴ κακός.

Dike op het karakter van den God, aan wien de dichter geloofde, een helderder licht doen vallen.

Beschouwen wij in de eerste plaats de Moira en ἀνάγκη. De onpersoonlijke macht, die bewust of onbewust alles beschikt, hetzij men ze *Μοῖρα* of *πεπρωμένη* of *εἱμαρμένη* noemde, had van Homerus af in de polytheistische voorstellingen van het Grieksche volk een karakter bezeten, dat haar nu eens met Zeus vereenigde, dan weer boven de goden verhief, soms ook tot een werktuig maakte in der goden hand. Wij zagen reeds dat zich in de Homerische zangen hieruit verschillende opvattingen der Moira ontwikkelden, welke ook in de op Homerus' tijd volgende eeuwen, behoudens enkele wijzigingen zich in het Grieksche polytheisme bleven handhaven. [1]) Deze mythologische voorstellingen ontbreken, zooals natuurlijk is, ook bij Euripides volstrekt niet, maar, indien zijn standpunt tegenover het polytheisme en de mythologische terminologie door ons eenigszins naar waarheid is geschetst, zijn zij voor ons betoog van luttel belang. Toch moet, zoo het waar is, wat Naegelsbach, *Nachh. Theol.* p. 142 zegt, dat „hoe hooger in de voorstelling van Zeus het monotheistische element rijst, des te meer ook de macht der Moira daalt," bij onzen dichter door de voorstelling, die hij zich van de godheid vormt, en die voorzeker meer pantheistisch dan monotheistisch was, de beteekenis der moira zeer groot zijn, hetzij hij ze met de godheid vereenigde, hetzij hij, als leerling der philosophen en vooral van Heraclitus, in haar de natuurwet, afgescheiden van de gedachte aan God, zag uitgedrukt.

Inderdaad is de Moira als verpersoonlijking der hoogste natuurwet in des dichters oogen machtig over alles wat

[1]) Vgl. hierboven pag. 18 vv. Naegelsb. Hom. Th. p. 120—148. Nachhom. Th. p. 141 vv.

des menschen is. Euripides heeft dit in zijne *Alcestis* duidelijk gepredikt. Slechts door de Moiren te misleiden heeft Apollo — dit erkent hij zelf — aan den zelfzuchtigen Admetus de gunst kunnen verzekeren van een langer leven, en deze kan dat ook niet genieten zonder vooreerst van zijnen vader het verwijt te hooren, dat hij de beschikking der Moira schendt (*Alc.* 695) en voorts zelf in de periode van zijn berouw, hoe zelfzuchtig dan ook dit berouw zij, te begrijpen dat ieder hem schimpen zal om dezelfde reden als zijn vader. [1]) En gelijk de dood zoo is ook het gansche leven aan de Noodzaak onderworpen. Is dit reeds duidelijk te erkennen in het woord van Oedipus:

„Hoe wreed, o Moira, hebt gij van mijn eersten stond
Mijn lot geschapen!" [2])

klaarder nog wordt ons die waarheid gepredikt wanneer in tegenstelling met het schijnbaar toevallige der afzonderlijke gebeurtenissen van het menschelijk leven (*τύχη*) op de algemeene lotsbeschikking (*τὸ χρεών*) wordt gewezen, zooals in *Helena* 1636 waar Theoclymenos zijn recht op Helena verdedigt door de woorden: „Haar heeft mij het lot geschonken" (d. i. het toeval) en het koor hem verslaat met dit antwoord: „Doch de Moira ontnam u haar." [3]) Op zich zelf weinig belangrijk,

[1]) „*παρεὶς τὸ μόρσιμον.*" Dezelfde natuurwet erkent Polydorus Hec. 43. *ἡ πεπρωμένη δ' ἀγει θανεῖν ἀδελφὴν τῷδ' ἐμὴν ἐν ἡμαρι.* cf. Temenid. fr. 733. *τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποισι κατθανεῖν μένει. κοινὸν δ' ἔχοντες τοῦτο κοὐκ ἀσχημονεῖν πάντες· τὸ γὰρ χρεὼν μεῖζον ἢ τὸ μὴ χρεών.*

[2]) Phoen. 1598. *ὦ Μοῖρ' ἀπ' ἀρχῆς ὡς μ' ἐφυσας ἄθλιον.*

[3]) Hel. 1633. *Th. ἀλλ' ἔδωκεν ἡ τύχη μοι. Ch. τὸ δὲ χρεὼν ἀφείλετο.* Vgl. Hec. 629, waar de eerste openbaring van zulk een *χρεών* wordt aangewezen: „*ἐμοὶ χρῆν ξυμφορὰν, ἐμοὶ χρῆν πήμονα γενέσθαι Ἰδαίαν ὅτε πρῶτον ἕλαν Ἀλέξανδρος εἰλατίναν ἐτάμετο*" etc. Ook enkele gebeurtenissen, als b. v. het huwelijk hangen van die *πεπρωμένη* af. cf. fr. 508. Zie ook aanteek. M.

krijgen deze en dergelijke plaatsen een grooter beteekenis in onze oogen wanneer wij opmerken hoe gaarne Euripides inplaats van de oude, door de mythologie in zoo verschillenden zin opgevatte termen van Moira en Tyche, ter aanduiding van de alles beheerschende noodzaak het meer philosophische *ἀνάγκη* gebruikt. Wij zien dat in meer beperkten zin wanneer bijv. in den Hippolytus de dood wordt genoemd:

„De duist're nachtelijke nooddwang van vorst Hades."

op dezelfde wijze als elders van Cassandra's innerlijken drang tot voorspelling wordt gesproken als van „des Gods voorspellings-nooddrang." [1]) Maar veel meer merken wij dat gebruik op, waar sprake is van de algemeene noodwendigheid.

Gelijk de Moira, zoo wordt ook deze *ἀνάγκη* als onoverwinnelijk beschouwd: *σκαιός*, „onhandig," noemt in den *Hercules furens* (vs. 283) Megara een ieder, die in den strijd tegen dit Noodlot zijne krachten waagt; ook Bellerophontes heeft deze waarheid uit de schipbreuk van zijn geloof gered:

„Want naast Anangke is al 't andre krachteloos," [2])

en, hoe weinig diepzinnig de gedachte in onze oogen ook zij, Menelaus vindt het (*Hel.* 513) toch nog wenschelijk ook hier zijne woorden door de autoriteit der „wijzen" te staven:

„Want niet van mij, maar van de Wijzen is dit woord:
Geen enkle macht, die voor Anangke 't hoofd niet buigt." [3])

[1]) Hipp. 1388. *Ἅιδου μέλαινα νυκτερός τ' ἀνάγκα.*
Iph. Aul. 761. *θεοῦ μαντόσυνοι ἀνάγκαι.*

[2]) Belleroph. fr. 30. *πρὸς τὴν Ἀνάγκην πάντα τἄλλ' ἐστ' ἀσθενῆ.*
cf. fr. 478. *τὸ τῆς Ἀνάγκης οὐ λέγειν ὅσον ζυγόν.*

[3]) *λόγος γὰρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ' ἔπος*
δείνης Ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύει πλέον.

Men zou kunnen twijfelen of hier werkelijk sprake is van eene Goddelijke Noodzaak, als niet de dichter zelf bepaaldelijk zorg had gedragen het onderscheid tusschen Anangke en het blinde fatum te doen uitkomen, door er op te wijzen dat voor den waarachtig Wijze, de wegen der Goddelijke noodzaak naspeurbaar zijn; wat met een blind noodlot niet het geval zou zijn. Niet slechts omdat de wijze zelfbeheersching en gelijkmoedigheid heeft geleerd is „alles wat uit Noodzaak voortspruit aan zijn geestkracht onderdanig," [1]) maar evenzeer omdat zijne wijsheid hem geleerd heeft, de Noodzaak, hoe moeielijk dat soms ook moge zijn, uit te vorschen [2]) en dan inplaats van een dommen wrok tegen zijne lotgevallen te koesteren, die lotgevallen aldus aan te nemen dat ze hem tot zegen strekken. [3]) En die wegen der Anangke uit te vorschen door wijsheid, door wijsheid ook te berusten in hetgeen zij gebiedt, te erkennen dat hare voorschriften nooit ondragelijk zijn, hoe zou dat mogelijk zijn, wanneer niet hoogere wijsheid hare paden bestuurde? Die Anangke is de goddelijke macht zelve:

> Den sterveling, die voor Anangke's macht zich buigt,
> Dien noem ik wijs: de godheid zelf leert hij verstaan. [4])

In deze woorden ligt eene gelijkstelling van de Anangke, of Moira met het godlijke, die door vele meer mythologische of allegoriseerende plaatsen wordt bevestigd. En thans is de op het

1) Or. 488. πᾶν τοῦ Ἀνάγκης δοῦλόν ἐστ' ἐν τοῖς σοφοῖς.
cf. fr. 757. δεινὸν γὰρ οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων βροτοῖς.

2) Iph. Aul. 1331. τὸ χρεὼν δέ τι, δύσποτμον ἀνευρεῖν.

3) fr. 289. τοῖς πράγμασιν γὰρ οὐχὶ θυμοῦσθαι χρεών·
μέλει γὰρ αὐτοῖς οὐδὲν· ἀλλ' εὐνευγχάνων
τὰ πράγματ' ὀρθῶς ἢν τιθῇ, πράσσει καλῶς.

4) fr. 956. ὅστις δ' Ἀνάγκῃ συγκεχώρηκεν βροτῶν
σοφὸς παρ' ἡμῖν, καὶ τὰ θεῖ' ἐπίσταται.

eerste gezicht zoo willekeurige vermenging van de woorden *θεός*, *δαίμων*, *τύχη* voor ons niet meer een symptoom van achteloos ongeloof, omdat wij begrijpen, dat Moira en Noodzaak voor onzen dichter als voor zijnen leermeester Heraclitus dikwijls slechts andere namen zijn voor de godheid zelve. Dit mag o. a. gelden van den volgenden koorzang:

Nooit nog zag ik den mensch tot vreugde geraken of rampspoed
Zonder de Goden:
Tyche nog nooit een zelfde woning
Eeuwig bestralen: de Moira wisselt
Droefnis en vreugd.
Grooten en machtigen wierp ze ter neder.
Zendt den verdrukten den daemon van voorspoed:
Onomstootlijk is Hare beschikking: de sterveling
Wapent vergeefs tegen haar zich met menschlijke wijsheid.
Gij dan draagt, wat de Goden beschoren, geduldig.... [1])

Is hier de gelijkstelling van God en Moira ook in de taal van het overgeleverde polytheïstische geloof uitgedrukt, de dichter behoeft niet te vreezen dat men zijne identificatie van de godheid met Moira of Anangke zal over het hoofd zien: duidelijk had hij in de Alcestis zijne eigene meening bij monde van het vrouwenkoor uitgesproken, toen hij betuigde „dat hij

[1]) Heracl. 610. *οὔτινά φημι θεῶν ἄτερ ἅλιον οὐ ῥαρύπτοιμον*
ἄνδρα γενέσθαι,
οὐδὲ τὸν αὐτὸν ἀεὶ ῥεῖν δόμον
εὐτυχίᾳ· παρὰ δ' ἄλλαν ἄλλα
μοῖρα διώκει.
τὸν μὲν ἀφ' ὑψηλῶν βραχὺν ὤκισε
τὸν δ' ἀτίταν ἐνδαίμονα τεύχει.
μόρσιμα δ' οὔτι φυγεῖν θέμις· οὐ σοφίᾳ τις ἀλώσεται
ἄλλα μάταν ὁ πρόθυμος ἀεὶ πόνον ἕξει.
ἀλλὰ σὺ μὴ προπίτνων τὰ θεῶν φέρε etc.

vele dingen had overpeinsd, en de wijsheid van vele dichters had beluisterd, maar dat hij nooit iets had gevonden, dat zich zou kunnen meten met de geweldige kracht van Anangke, die eeuwige Godin, die geen altaar bezit, noch beeltenis, die naar geene smeekbeden noch offers luistert, maar die zoo machtig is dat zelfs Zeus, *al wat hij beschikt* met haar volbrengt." [1])

Zoo zijn God en Noodzaak één. Maar nog ontbreken de duidelijke bewijzen, dat door de fusie van θεός en ἀνάγκη de persoonlijkheid der Godheid niet vervloeit in den vagen nooddrang der natuur. Denkt Hecuba als zij aarzelend haren god: „noodwet der natuur of Geest der stervelingen" noemt, aan een fatum als Democritus had gepredikt, of leeft er goddelijk bewustzijn in hare Anangke? Onze twijfel dienaangaande kan worden opgeheven door een blik op den *Nomos*. Euripides' leermeester Heraclitus had niet alleen zijne godheid Anangke, εἱμαρμένη, Moira en πεπρωμένη genoemd, maar ook Nomos, de hoogste wet, aan welke al de menschelijke wetten haar ontstaan danken. Zoo werd voor hem de natuurwet tevens hoogste zedelijke wereldorde: Nomos en God zijn inderdaad voor hem synoniem. Deze overtuiging, waaraan reeds Pindarus uitdrukking gaf door zijn: „de Wet is aller Koning," en die een der fundamenten van Sophocles' vroom geloof was geweest, hing ook Euripides aan. Niet slechts geeft hem dit geloof, tegenover de vele klachten over des levens wisselvalligheid soms meer bezadigde woorden van berusting in den

[1]) Alcest. 962—979; vooral de laatste regels „καὶ γὰρ Ζεὺς ὅτι νεύσει, τὸ καὶ τοῦτο τελεῖται." Wanneer de dichter zegt dat Anangke geen tempels noch altaren bezit, (evenals de Moira bij Homerus) dan mag dat waar zijn voor zijn eigen tijd, later was het anders. Pausanias zag ten minste te Corinthe een heiligdom van Ἀνάγκη en Βία (Paus. II. 4, 6). Andere plaatsen over de Anangke vindt men in aanteekening N.

mond, [1]) maar wanneer 't voortdurend ongeluk der braven, mèt het geloof aan de goden, [2]) ook den eerbied voor goddelijke en menschelijke wetten aan 't wankelen brengt,

„Hoe zal men dit aanschouwend aan de goden nog
Gelooven? Hoe den wetten nog gehoorzaam zijn?" [3])

dan richt deze overtuiging den dichter weer op, zoodat het eigen zedelijk bewustzijn voor hem de grondslag wordt van vertrouwen op een hoogere zedewet: op eene alles bestierende *Wereldorde*. Zedelijk bewustzijn de grond van geloof aan eene hoogere wereldorde: in eenen leerling van Heraclitus verrast ons dit slechts weinig, vooral wanneer die leerling tevens de vriend van Socrates is. Wanneer wij dus Bellerophontes hooren verklaren, dat wij menschen onze afdwalingen („krankheên" noemt de twijfelzieke held ze gaarne) 't zij ze door eigen schuld over ons komen, hetzij buiten ons toedoen, slechts kunnen genezen door den *νόμος* dan aarzelen wij niet onder dien *nomos* ons ingeschapen onderscheidingsvermogen van goed en kwaad te verstaan, [4]) want zulk eene uitlegging vindt krachtigen steun in Hecuba's woord:

„Wij menschen, wij zijn krachteloze slaven slechts,
Doch machtig zijn de goden — en de Hoogste Wet,

[1]) fr. 264. *τάλαι ὀφθαλμοῖμι τὰς τύχας τὰς τῶν βροτῶν*
ὡς εἰν μεταλλάσσουσιν.

O. Hentze's verandering van *εἰν* in *θεοί* zou natuurlijk den zin geheel wijzigen; maar komt mij volstrekt onnoodig voor.

[2]) fr. 892. 581. Phoeniss. 83.

[3]) fr. 893. *πῶς οὖν τάδ' εἰσορῶντες ἢ θεῶν γένος*
εἶναι λέγωμεν, ἢ νόμοισι χρώμεθα;

[4]) fr. 294. vooral de laatste woorden: *ἀλλὰ τῷ νόμῳ ἰώμεθ' αὐτάς.*

Die hen beheerscht. Die wet, zij schraagt ons Godsgeloof
En leert ons scheiding maken tusschen Zonde en Deugd."[1])

Wij kennen deze Hecuba: wij weten hoe bitter haar wrok jegens de Olympiërs, hoe somber haar blik op dit leven was, en toch is zij het, die ons des dichters God het duidelijkst heeft gepredikt, en die ook hier voor die godheid de goddelijke gerechtigheid handhaaft. De woorden van Hecuba zijn zoo duidelijk, dat het wel iedereen in het oog moet vallen welk eene belangrijke schrede hare belijdenis ons heeft nader gebracht tot het besef van de ethische beteekenis van Euripides' Godheid. Wereldschepper niet slechts, maar ook wereldnoodzaak, physische wetgever, maar tevens zedelijk bestuurder onzer handelingen gebiedt de God des Aethers zijnen dienaar door de stem des gewetens, die eene weerklank is van zijne eigene zedelijkswet,[2]) en leert aldus den sterveling eerbied voor de menschelijke wetten:

„Der staten hechtste band:
Is dit, dat ieder burger vroom de wetten eert."[3])

[1]) Hec. 798. ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοί τε κἀσθενεῖς ἴσως
ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὠ κείνων κρείσσων
Νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι.

[2]) Als leerling van Heraclitus bezigt dus de dichter het woord Νόμος in andere beteekenis dan de Sophisten, in hun onderzoek of de deugd φύσει of νόμῳ in den mensch leeft, deden. Hoewel Euripides, die vooral door de keuze zijner woorden en tegenstellingen blijken geeft van sympathie voor de richting van Protagoras e. a., ook bij de opzettelijke behandeling dezer vraag toont hun leerling te zijn, gebruikt hij daar toch niet hunne woorden. fr. 912, η φύσις διοίκει θ' ἡ νόμων οὐδὲν μέλει kan slechts door den klank der woorden aan de sophistische vraag herinneren.

[3]) Suppl. 313. τὸ γὰρ τοι ξυνέχον πόλεις
τοῦτ' ἐσθ' ὅταν τις τοὺς νόμους σώζῃ καλῶς.

Het is deze zelfde eerbied voor de wetten (karakteristieke eigenschap in den gematigden democraat, die gaarne deze ethische kracht tegenover het geweld der alleenheerschappij stelt, vgl. *Suppl.* 430), die vaak in ernstige taal den dichter de gevolgen der wetteloosheid doet gedenken. Dan vraagt hij zich met schrik af, hoe schaamtegevoel en deugd in staat zullen zijn zich te verweren, als eens goddelooze oneerbiedigheid machtig zal zijn onder de menschen, als de deugd wordt geminacht, en wetteloosheid zal heerschen over de wetten. [1]) Maar iets hoogers dan eerbied voor menschelijke wetten schemert in de *Bacchen* door de woorden van resignatie heen, met welke de dichter, des strijdens moede, en aarzelend om in den geloovigen toon, dien het feest eischte, een wanklank te mengen, zich buigt voor de overleveringen der vaderen: een geloof edeler dan die resignatie spreekt zich uit in de belijdenis, waarmede hij de ijdelen vonnist wier euveldaad de Wet verachtte, en in eerbiedige hulde de kracht erkent „van die daemonische macht, hoe men ze dan ook moge noemen, die uit den schoot der eeuwen geboren het eeuwige recht vertegenwoordigt en ook in het hart des menschen leeft.“ [2])

[1]) Iph. Aul. 1089. *τοῦ τὸ τᾶς αἰδοῦς ἢ τὸ τᾶς*
ἀρετᾶς δύναιον ἔχει
αθένειν τι χρόνιον,
ὅτοτε τὸ μὲν ἄκεστον ἔχει
δύναμιν, ἃ δ' ἀρετὰ κατόκιαθεν θνατοῖς ἀμελεῖται,
ἀνομία δὲ νόμων κρατεῖ:
cf. Here. fur. 778. *χρόνον γὰρ οὔτις τὸ λάλιν εἰσορᾶν ἔτλα*
νόμον παρέμενος ἀνομίᾳ χάριν διδούς.

[2]) Bacch. 893. *κοὐφὰ γὰρ δαιτάνα νομι-*
ζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν
ὅτι τοι' ἄρα τὸ δαιμόνιον

Het geloof nu hier door den dichter beleden: dat in de Godheid, en de die godheid bezielende Wereldorde, de oppermacht ligt, doet hem bij al zijn strijd tegen de onrechtvaardigheid van de goden, die Griekenland zich had geschapen, en te midden van veel twijfel toch ten laatste steeds het geloof in de straffende Gerechtigheid handhaven. Evenwel openbaart zich ook hier weder die vaagheid van voorstelling, die we bij Euripides, waar hij niet strijdend maar stichtend optreedt, reeds herhaaldelijk opmerkten. Het vloeit voort uit den aard van zijn half philosophisch, half ethisch geloof, dat hij naast den God des aethers wel eene goddelijke Gerechtigheid waarneemt en predikt, maar niet de kracht vindt om in die rechtvaardigheid duidelijk en beslist de eigenmachtige zelfbewuste daad van eenen persoonlijken God te erkennen. Het is alsof de helden van Euripides, sinds de Olympische goden in zijne oogen den proef niet konden doorstaan, voor iedere meer persoonlijke voorstelling terug schrikken. Vandaar het feit, dat de straffende Gerechtigheid voortdurend als uitvloeisel van den even abstracten Nomos wordt gehuldigd, terwijl wij naar een duidelijke erkenning van den rechtvaardigen Straffer zelf vergeefs blijven vragen.

Maar toch was Euripides te zeer Grieksch dichter, en te zeer zoon van het personifieerende polytheisme om niet Dike als persoon te schilderen. Theseus spreekt van Dike's knots (*Hipp.* 1171) en in de Heracliden wordt zij als „Heilige Dike" [1])

τὸ τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ
νόμιμον ἀεὶ φύσει τε τεφυκός.

De denkbeelden van de Moira, den Chronos en den Nomos vinden wij hier vereenigd.

[1]) Heracl. 104. *πότνια δίκα*. Dat deze personificatie op zich zelve weinig beteekent, blijkt uit Bacch. 370, waar *Ὅσια* (de reinheid) op dezelfde wijze wordt gepersonificeerd *Ὅσια, πότνια θεῶν etc.*

begroet. De waarde van deze persoonsverbeelding zou op zich zelve bij een dichter als Euripides niet groot zijn, maar hij heeft, afgezien van dergelijke dichterlijke beeldspraak, op verschillende plaatsen blijk gegeven, dat het zijn ernstig streven was, andere opvattingen aangaande Dike ingang te doen vinden dan met het volksgeloof bestaanbaar waren.

„Dike, zoo lezen wij (fr. 150),“ noemt men de dochter van Zeus.“ Tegen deze genealogie nu heeft de dichter op zich zelf geen bezwaar; maar hij verklaart ze op zijne eigene wijze, wanneer hij elders (fr. 223), den Oppergod met zijnen Chronos (met wien hij inderdaad identisch is) verwisselende, Dike het kind van Chronos noemt (zie pag. 329.) En tegelijkertijd komt hij krachtig op tegen alle te zinnelijke voorstellingen, die uit de polytheïstische genealogie zouden kunnen geboren worden. Wij hoorden reeds vroeger Melanippe spotten met de kinderlijke gedachte des volks, dat Zeus op zijn troon neerzittende, de vergrijpen der menschen opschrijven zoude in zijn boek: wij hoorden haar die fantasie corrigeeren door haar woord: „In uwe onmiddellijke nabijheid leeft Dike, zoo ge slechts oogen hebt om te zien!“ Luisteren wij thans ook naar des dichters woorden in het 257ste fragment:

„Gij meent der Goden wijzen raad te niet te doen,
En denkt dat Dike ver van ons haar zetel heeft? —
Neen! z' is nabij ons. Ongezien aanschouwt zij ons:
Zij weet wien zij moet straffen. Gij kent d' ure niet
Waarin zij plots'ling wrekend voor den booze staat.“ [1])

[1]) fr. Archel. 257. *δοκεῖς τὰ τῶν θεῶν ξυνετὰ νικήσειν ποτὲ*
καὶ τὴν Δίκην σου μάκρ' ἀπῳκίσθαι βροτῶν;
ἡ δ' ἐγγύς ἐστιν, οὐχ ὁρωμένη δ' ὁρᾷ,
ὃν χρὴ κολάζειν τ' οἶδεν, ἀλλ' οὐκ οἶσθα σὺ
ὁπόταν ἀφνῶ μολοῦσα δυλέσῃ κακούς.

En opdat men zich van dat werk van Dike geene al te zichtbare, te weinig abstracte voorstelling zou maken, schildert hij nog eens — in het 969ste fragment — hare werkzaamheid: dat zij niet op den onrechtvaardige zichtbaar toetreedt en hem haar wapen in de borst stoot, maar onzichtbaar en met langzamen tred naderende in de ure, die zij wil, de boozen aangrijpt. „Met langzamen tred" dat is die gewisse, slechts schijnbaar trage voortgang van de onvermijdelijke vergelding aller ongerechtigheid, die de dichter elders „den tragen voet van Chronos" heeft genoemd, [2]) eene uitdrukking, waarmede Aristophanes een zeer misplaatsten spot placht te drijven. Want Dike, Chronos' dochter moge langzaam komen, toch brengt zij met hulp des Tijds alles aan het licht: zij ziet alles, en straft alles, wat de maat overschrijdt. [3])

De beteekenis van dit alles kan m. i. na hetgeen wij over den Chronos, de Anangke en den Nomos zagen, niet twijfelachtig zijn. Dike, de vergeldende Gerechtigheid is een uitvloeisel, een openbaringsvorm van die Wet die alles beheerscht: van de zedelijke wereldorde die het onderscheid heeft vastgesteld tusschen goed en kwaad. Die hoogste Wet vindt in de godheid zelve hare uiting en daarom kan van haar het woord gelden:

„Schrijdt ook langzaam 't Godlijke voort,
Nimmer faalt het in trouwe.

[1] ὀιτοι προςελθοῦσ' ἡ Δίκη σε, μὴ τρέσῃς
ἀπίοει πρὸς ἦπαρ οὐδὲ τῶν ἄλλων βροτῶν
τὸν ἄδικον, ἀλλὰ σῖγα καὶ βραδεῖ ποδὶ
ὑπείροῦσα μάρψει τοὺς κακοὺς ὅταν θέλῃ.

[2]) διαρρεῖ χρόνοι πόδα Bacch. 889.

[3]) fr. 559. El. 771. cl. fr. 509.

Als straffende Gerechtigheid heet Dike Nemesis. Over Dike en Nemesis zie men aanteekening O.

Maar, zoo de sterveling ijdelen waan
Huldigt en Gode geen eere betoont,
In uitzinnigen euvelmoed —
Richt hem Godlijke wrake.[1])

Is zoo de godheid zelve de hoogste openbaring dezer gerechtigheid, ook in den mensch ziet de leerling van Heraclitus een sprank van het godlijke vuur; ook in den sterveling als zijnde van Gods geslacht manifesteert zich Dike, in dien zin, in welken Theonoe, de vrome priesteres van zich zelve getuigt:

Ik draag een heiligdom in mijn gemoed, gewijd
Aan Dike.[2])

Dit heiligdom van Dike in des menschen borst is de afschaduwing der Goddelijke gerechtigheid zelve, het bewustzijn van goed en kwaad dat in den Eeuwigen Nomos ontspringt: hoogaltaar des Rechts is de menschelijke ziel ook woonplaats van de Goddelijkheid zelve; en daarom:

1) Bacch. 882. ὁρμᾶται πόλις ἀλλ' ὅμως
πιστόν τι τὸ θεῖον
σθένος· ἀσθενεῖ δὲ βροτῶν
τοὺς τ' ἀγνωμοσύναν
τιμῶντας καὶ μὴ τὰ θεῶν
αὐξοντας σὺν μαινομένᾳ δοκᾷ.

2) Hel. 1003. ἔνεστι δ' ἱερόν τῆς Δίκης ἐμοὶ μέγα
ἐν τῇ φύσει.

In de bovenaangehaalde plaatsen wordt telkens naast den goddelijken oorsprong der Dike op hare voortdurende aanwezigheid in ons midden gewezen. Voor een deel meent de dichter daarmede, dat de Gerechtigheid als zedelijk bewustzijn in ons zelven leeft; of hij verder zooals de consequentie van zijne leer omtrent de Aetherische godheid zou meebrengen, door dat „ἐγγὺς ναίει" ook heeft willen verkondigen, dat de Dike stoffelijk in den ons omgevenden Aether aanwezig is, waag ik niet te beslissen.

„De geest, die leeft in ieder onzer -- die is God." [1])

Eene duidelijker gestalte neemt de Dike aan, wanneer zij, meestal in gevallen van bloedwraak, voor de oogen van Euripides' helden treedt als Erinys. Zóó duidelijk, zoo tastbaar staat die Erinys dan voor ons, dat men geneigd is te vragen, of bij de voorstelling van hare macht de dichter wellicht de dorre abstracties zijner eigene wijsbegeerte moede, uit dichterlijke behoefte zich geworpen heeft in de armen van het polytheisme. Tot zekere hoogte zou dit niet slechts begrijpelijk zijn, maar is het ook waar. Voor de polemiek toch, waarmede Euripides de Olympiërs onvermoeid had vervolgd, bestaat bij de Erinyen geene aanleiding, want de mythologie had haar karakter niet verborgen onder tal van legenden, maar veel meer van het oude natuurgebied op ethisch terrein overgebracht. Euripides ontzegt dan ook aan de Erinyen het geloof niet, maar hij gelooft in haar op eene andere wijze dan zijne voorgangers.

De Erinyen, die wij in zijne tragediën aantreffen zijn niet meer, als bij Aeschylus:

„Der Nacht aloude dochteren met wie geen der Goôn
Noch éénig mensch, of zelfs een dier, gemeenschap houdt."

Het zijn niet meer die geweldige wreeksters, die in levenden lijve voor Orestes verrezen; en die ook den toeschouwer het bloed in de aderen deden stollen, toen zij, door Clytaemnestra's vlijmende taal opgeschrikt uit haren sluimer, blazende en krijschende uitriepen:

„Waak op, wek gij die andere, als ik u!
Slaapt gij? Verrijs! Vertrap dien slaap met uwen voet!
. . . . . .
Ontsnapt uit onze netten, is het wild gevloôn."

[1] fr. 1007. *ὁ τοῖς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός.*

De Erinyen, die Aeschylus op zoo schrikverwekkende wijze aan zijne medeburgers te aanschouwen gaf, zijn voor hem zelven werkelijke personen. Hij gelooft in haar bestaan, zooals hij gelooft in Zeus, of in Apollo. Getuigt daarvoor niet de haat, dien Apollo koestert tegen die dochters der Nacht, die bewoonsters van den Hades? Is niet de geheele houding der Erinyen zelf, die zich de oudste der Goden roemen, en met minachting op de jongere geslachten neêrzien, daarvan het bewijs?

Bij Euripides daarentegen is hare macht en beteekenis geheel op psychisch gebied overgegaan. Zij zijn de openbaring van de straffende Gerechtigheid in hare meest ontzettende gedaante. [1]) Voortgesproten uit de werkzaamheid der Dike, die in 's menschen borst haar hoogaltaar heeft, wonen zij in het hart van den mensch en verscheuren door de kwellingen van zijn geweten niet slechts zijn gemoed, maar ook zijn verstand.

Deze directe werking van de Goddelijke gerechtigheid op des zondaars geest volgens de voorstellingen van Euripides na te gaan, is voor ons van te meer belang, omdat daardoor de overigens zeer vage opvattingen, die de dichter aangaande Dike uitspreekt, eenigszins worden aangevuld. De buitengewone aandacht door Euripides aan de schildering van deze zijde van Orestes' persoonlijkheid gewijd, stelt ons in staat in dezen iets meer in bijzonderheden af te dalen.

Niet alleen onder den invloed der Wraakgodinnen, maar ook vóór den moedermoord, vinden we in den Orestes van Aeschylus en in dien van Euripides tengevolge van beider volkomen verschillende opvattingen der ethische beteekenis van dezen moord twee geheel verschillende personen.

[1]) In dien zin vinden wij haren naam met Dike verbonden.
Med. 1389. ἀλλά σ' Ἐρινὺς ὀλέσειε τέκνων
φονία τε Δίκη.

„Bloed eischt bloed," ziedaar de onwrikbaar vaststaande leer der oudheid die Aeschylus' Orestes huldigt. Dwingt reeds deze leer hem onverbiddelijk tot de gruwelijke daad, volstrekt onafwijsbaar roept hem die plicht nu Apollo, de god der reinheid en der verzoening, hem den moord beveelt. Kloek en vast besloten treedt hij dus op, (Choeph. 28):

„Vergun m' o Zeus, mijns vaders moord
Te wreken! Sta, genadig helper, mij ter zij!"

en ééne overtuiging geeft hem bovenal kracht om de daad te volbrengen, aan welker noodzakelijkheid te twijfelen geen oogenblik bij hem opkomt:

„Voorwaar, nooit zal mij Loxias' volkrachtig woord
Verlaten!"

Geen oogenblik wankelt hij in de keuze van wat hem te doen staat, en als in het aangrijpende tooneel vóór den moord Clytaemnestra hem wijst op de moederborst, die hem heeft gevoed, dan moge menschelijke zwakheid hem een oogwenk doen vergeten, dat hij slechts werktuig der goden is, en hem de vraag op de lippen brengen: „Pylades, wat zal ik doen?" maar één woord van dezen is voldoende om met de gedachte aan Phoebus' godspraak ook de herinnering aan zijnen plicht terstond weer te verlevendigen.

De Orestes, dien Euripides ons schildert, daarentegen, heeft van Apollo weinig te verwachten. Het goddelijk bevel is slechts de mythologische aanleiding tot zijn besluit: het gansche gewicht van de beslissing drukt zijn eigen gemoed. Niet meer een werktuig in der goden hand maar een volgens eigen oordeel zelfbewust handelend persoon, openbaart hij van het eerste oogenblik af, dat wij hem zien, de verschijnselen van

een innerlijken tweestrijd, die het voorspel is van de razernij, welke zich na den moord van hem zal meester maken. Terwijl hij dus Aegisthus zonder aarzelen doodt, heeft hij een hevigen strijd met zich zelven te bestaan, vóór hij aan de dringende bede van Electra gehoor geeft en ook zijne moeder vermoordt. Hij ziet duidelijk in, dat hij daardoor den vloek op zich laden zal, die den moordenaar treft; anders, dan Aeschylus' Orestes gevoelt hij, dat het oordeel over de zedelijke beteekenis dier daad verschillend kan zijn; hij noemt Phoebus' bevel „πολλὴ ἀμαθία," ja is zelfs geneigd te gelooven dat veeleer dan de god der reinheid zelf een booze geest, de plaats der Pythia innemende hem dezen raad heeft gegeven. De aandrang van Electra doet hem eindelijk tot de daad besluiten, maar nauwelijks is deze volbracht of de twijfel van zooeven is ook een nieuw stadium ingetreden en in wanhoop verkeerd. Daar stormt hij, met een zwaard, dat van het moederbloed nog druipt, Electra's woning uit:

„O Gaea en Zeus, die alles ziet,
Aanschouwt dezen moord, mijn gruwzaam bedrijf." [1])

En nu nemen de wanhoop en het berouw in Orestes' verbeelding reeds gestaltenis aan wanneer hij, gedwongen door het fatum, dat iederen misdadiger tot het duizendmaal in gedachte herhalen van zijne misdaad drijft, zich het bloedige tooneel weder met schrille kleuren voorschildert. Weer ziet hij zijne moeder wijzen op hare borst, weer hoort hij dien zieldoorvlijmenden kreet: „O kind, mijn kind, ik smeek u," weer voelt hij het lichaam der veroordeelde in den laatsten strijd der wanhoop zwaar hangen aan zijnen arm. Nog noemt hij de Erinys niet, maar in dit tooneel zien wij, die zijn strijd aan-

[1]) ἰὼ Γᾶ καὶ Ζεῦ, πανδερκέστατε βροτῶν, ἴδετε τάδ' ἔργα φόνια μυσερά.

schouwen, uit zijne eigene fantasieën de Wraakgodin geboren worden, die hem later vervolgen zal. [1])

In de tragedie, die met zijnen naam genoemd is vinden we den rampzaligen Orestes weder, en nu onder den invloed der Eumeniden. Hoe thans zijn toestand is, kan niemand beter beschrijven dan zijne trouwe verpleegster Electra, wier zusterlijke teederheid in het begin van deze tragedie iets althans moge wegnemen van den bijkans onverdeeld ongunstigen indruk, dien deze onvrouwelijke vrouw in de Electra bij den lezer achterlaat. Hooren wij, wat zij van Orestes verhaalt. Zes dagen zijn verloopen sinds Clytaemnestra's lijk verbrand is, en geen voedsel heeft hij nog genoten, geen waschwater geduld op zijn lichaam. Als hij bij zijn bewustzijn is ligt hij gehuld in zijnen mantel stilzwijgend neder, maar somtijds stuift hij plotseling op in razernij en rukt zich los van zijne legerstede zooals een jong paard zich losscheurt van het juk. Men ziet het: het berouw heeft zijn sloopend werk volbracht, terwijl de daarmee gepaard gaande onthouding niet slechts den lijder lichamelijk verzwakte, maar vooral ook zijnen geest aan de macht der visioenen onderwierp. Want dit is de toestand van Euripides' Orestes: hij wordt vervolgd door visioenen, die wel voor hem zelven bestaan, maar door de anderen, wier geestelijke toestand geheel normaal is, niet kunnen worden waargenomen. De Orestes van Aeschylus ziet ook Erinyen, die het koor hersenschimmen noemt, maar uitdrukkelijk verklaart hij daartegen: „Het zijn geen schimmen," en in de Eumeniden is het op ontzettende wijze gebleken, hoe weinig die met slangen omkranste dochters der nacht hersenschimmen waren, en tevens hoe ze steeds Orestes blijven vergezellen.

[1]) Over de voorspelling der Dioscuren in deze tragedie zie men aanteekening P.

Wanneer bij Euripides daarentegen Orestes, uit een korten slaap ontwaakt, tot het bewustzijn is terug gekeerd, dan zijn er voor het oogenblik geene Erinyen meer, en rustig spreekt hij met Electra over zijne ziekte. Doch zie, daar ontwaakt weer de waanzin: Orestes ziet zijne moeder de bloedige maagden op hem aanhitsen, hij ziet ze naderen, voelt zich door haar omringen: en wat is thans de troost, dien Electra biedt?

„Blijf rustig, arme lijder, op uw legersteê,
Gij ziet niet werk'lijk, wat gij duidlijk meent te zien." [1])

Zij ontkent dus het objectief bestaan dier Erinyen als tastbare wezens, en hier in spreekt zij naar den geest des dichters, die ons straks schildert, hoe Orestes op het oogenblik, dat Electra hem vol medelijden omarmt, ook in haar eene van de Wraakgodinnen meent te erkennen, gezonden om hem met geweld ten Hades te voeren. [2]) Maar bovenal erkent Orestes het geestelijke karakter der Erinyen, die een gevolg zijn en geen oorzaak van zijnen waanzin, in een gesprek met Menelaus. Wanneer namelijk deze, verschrikt over zijn uiterlijk hem vraagt, welke ziekte hem verteert, antwoordt hij:

„'t Geweten. Bloedige euveldaad ben 'k mij bewust,"

en eenige verzen later:

„De razernij, de Wrake voor den moedermoord." [3])

[1]) Orest. 257. *μέν' ὦ παλαιόπωρ' ἀτρέμα σοῦ ἐν δεμνίοις,*
ὁρᾷς γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι.

[2]) Over de hiermede overeenstemmende voorstelling in de Iph. Taur. zie men aanteekening Q.

[3]) 396. *ἡ ξύνεσις, ὅτι οὐνοιδα δεῖν' εἰργασμένος*
. . . . . .
400. *μανίαι τε, μητρὸς αἵματος τιμωρίαι.*

Ook is hij zich volkomen bewust op welk oogenblik de Lyssa over hem is gekomen: in den nacht toen hij bij de opzameling van de beenderen zijner moeder waakte, heeft hij den waanzin het eerst gevoeld. Menelaus begrijpt wat toen moet zijn geschied en vraagt wat voor φαντάσματα het zijn die hem kwellen; volkomen volgens de opvatting van den dichter zelf antwoordt Orestes:

„Een drietal maagden aan de zwarte nacht gelijk
Meende ik te aanschouwen."

Zoo zien wij door de eigen woorden van Orestes bevestigd wat ons de geheele voorstelling der Erinyen reeds geleerd had: Euripides heeft de Erinyen terug gebracht tot het zieleleven van den misdadiger, en zou zijne instemming niet hebben onthouden aan Aeschines, toen deze (*Timarch.* p. 190) zeide: „Meent toch niet, Atheners, dat, zooals gij het in de tragediën ziet voorgesteld, de Erinyen met brandende toortsen de misdadigers voortjagen.... De lusten des lichaams, en het gebrek aan zedelijke kracht om tot iets goeds te komen: ziedaar ieders Erinys." En duidelijker nog vinden wij de opvatting van Euripides weder in Cicero's woorden (*pro Rosc. Am.* 66). Videtisne, quos nobis poetae tradiderunt patris ulciscendi causa supplicium de matre sumpsisse, cum praesertim deorum immortalium iussis atque oraculis id fecisse dicantur, tamen ut eos agitent Furiae neque consistere unquam patiantur, quod ne pii quidem sine scelere esse potuerunt. Sic se res habet, iudices: magnam vim, magnam necessitatem, magnam possidet religionem paternus maternusque sanguis, ex quo si qua macula concepta est, non modo elui non potest, verum usque eo permanat ad animum, ut summus furor atque amentia consequatur, etc. [1])

[1]) Vgl. ook Cic. in Pison p. 46. *Sua quemque fraus, suum facinus*

Daar nu echter de Erinyen eenen toestand verpersoonlijken, teweeg gebracht door de verstoring van het rechtsgevoel in des menschen borst en door buitengewone botsing van zijne handelingen met de zedelijke wereldorde, blijft natuurlijk de vraag, of men in hare personen slechts aan allegorie heeft te denken, dan of de dichter (op dezelfde wijze als sommige wijsgeeren den droom) den Erinyen, schoon slechts voor den vervolgde zichtbaar, toch een stoffelijk bestaan, in den Aether, toekent. Bij het volstrekt ontbreken van beslissende getuigenissen dienaangaande, komt het mij voor, dat op deze vraag hier evenmin als bij de Dike een afdoend antwoord kan worden gegeven; toch mogen wij niet voorbij zien, dat onder de mythologische schilderingen van de Erinyen diegene vooral de aandacht des dichters trokken, die, herinnerende aan de oudste beteekenis dezer godinnen, [1]) haren werkkring in den Aether plaatsen. Evenals Orestes (Or. 275) zijn boog op haar richtende, uitroept:

„Stijgt vleugelkleppend in des Aethers hoogten op."

Zoo ziet ook het koor in dezelfde tragedie deze „snelgewiekte godinnen der razernij, deze Bacchanten des onheils, wier sombere stoet leeft te midden van tranen en jammerkreten, *opstijgen in den Aether* om wraak te nemen voor den bloedigen moord." [2])

suum scelus, sua audacia de sanitate ac mente deturbat: hae sunt impiorum furiae hae flammae hae faces.

[1]) Met groote waarschijnlijkheid vindt de nieuwere mythologische beschouwing in de Erinyen de voortjagende wolken weer. (Men zie het uitvoerig artikel van Rapp bij Roscher *Lex. etc.* i. v.)

[2]) Orest. 317. *δρομάδες ὦ πτεροφόροι ποτνιάδες θεαί,*
ἀβάκχευτον αἳ θίασον ἐλάχετ' ἐν δάκρυσι καὶ γόοις
μελάγχρωτες Ἐρινύδες, αἵτε τὸν

Duidelijker spreekt Euripides zijne meening niet uit. De Erinyen bestaan volgens hem in zooverre werkelijk dat zij gelijk Dike de dochters van den Aether zijn, dat is eene 't zij geheel onpersoonlijke, 't zij tot op zekere hoogte bewuste, en stoffelijk tastbare openbaringsvorm van dat aetherische goddelijke element, dat de zedelijke wereldorde vertegenwoordigt.

Zoo leeft er dus volgens den dichter in het heelal en wel bepaaldelijk in het fijnste, doorzichtigste en reinste van dat heelal, in den Aether, een Goddelijk iets, eeuwig, rechtvaardig, onveranderlijk. En toch die Godheid *leeft* niet. Noem haar oorzaak, noem haar Recht, Nemesis, Eeuwigheid, koud blijft zij en abstract: voor den denker wellicht van onschatbare waarde, doch voor den dichter, zoo hij troosten en opbouwen wil, te ijl en te vaag. Want al is ook de Godheid, die wij schetsten

„Enkel gezicht, en enkel gehoor en enkel gedachte."

persoonlijkheid vonden wij in haar niet, althans niet die persoonlijkheid, die troost geeft in smart, en eerbiedige begeerte in den mensch wekken kan om den Schepper, wiens beeld hij is, gelijkvormig te worden. Het is alsof ook Euripides zelf heeft gevoeld, in welk opzicht zijn geloof en dus ook de voorstelling van God, die hij daaraan ontleende, te kort schoot. Deels de behoefte aan eenheid met het volk, die de vroegere wijsgeeren telkens drong hunne nieuwe denkbeelden te bekleeden met de namen der oude goden, en deels ook de begeerte om zijnen voorstellingen aangaande de Godheid een meer tastbaren, meer lichamelijken vorm te verleenen, brengen

τεκνοῦν αἰθέρ' ἀμπάλλοθ' ἅματος·
τείρεται δίκαν τείρεται φόνον,
κοὐδὲν ἐστένομαι etc.

er Euripides toe, ondanks zijn verzet tegen de goden des polytheismus, aan sommigen van hen onder anderen vorm de eere te geven, die de taal des volks in tempel bij tempel hun bood.

Dit moge resignatie zijn, inconsequentie is het niet: de dichter daalt niet van de hoogte zijner philosophische overtuiging tot het peil van den volksgodsdienst; neen hij heft dat volksgeloof op tot de reinere voorstellingen, die hij belijdt. Geene verloochening van eigen wijsgeerige belijdenis, slechts een klacht over de onmacht des menschelijken geestes ten opzichte van het begrip der goddelijke dingen hooren wij in de bekende woorden van de *Bacchen:*

„Immers dwaasheid is de wijsheid,
Die het sterflijke overschrijdt.
In de kortheid onzes levens
Wat zoo ver ligt, te begeeren
Doet ons derven, wat nabij is:
Krankte van geest, ijdele waan
Kunnen alleen leiden in zulke verdoling.[1])

„Het wijze geen wijsheid," dat wil zeggen: „Van de wijsheid der philosophische bespiegeling gaat geene kracht uit, die het volk kan bezielen." Deze overtuiging, dezelfde, die den beeldhouwer kracht geeft om een Zeus te beitelen uit marmer

[1]) Bacch. vs. 395. τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία
τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν·
βραχὺς αἰὼν· ἐπὶ τούτῳ
δὲ τις ἂν μεγάλα διώκων
τὰ παρόντ' οὐχὶ φέροι.
μαινομένων οἵδε τρόποι
καὶ κακοβούλων παρ' ἔμοιγε φώτων.

Over de Bacchen vergel. men aanteekening R.

zóó als het volk zich dien denkt — ook al gelooft hij zelf niet in den zin van zijn volk aan dien god, wekt ook bij den dichter, nà al zijne felle aanvallen het verlangen om Zeus in zijne eer te herstellen, of liever zij doet hem zoeken, wáár hij voor zijne voorstellingen steun kan vinden in den polytheïstischen godsdienst. Het is deze vraag dus, die ons in het volgende hoofdstuk zal bezig houden: in hoeverre is het Euripides mogelijk geweest zich zonder polemiek aan te sluiten aan het polytheisme? Bij welke godheden is zijn geloof iets meer dan berusting in de bestaande opvattingen om de wille van de technische eischen der tragedie?

AANTEEKENINGEN OP HET VIJFDE HOOFDSTUK.

A. (p. 274). Met deze bittere ervaring der wijsheid is in overeenstemming de kwade naam, waarin volgens Euripides' ondervinding de σοφοί staan. *Med.* 294. — Opmerkenswaardig is, in verband met de wijsgeerige studiën van E. zijne opvatting, dat de σοφία de bron is van edele deugden *El.* 294, en slechts door ontbering wordt verworven. (*Polyid.* fr. 642).

B. (p. 284). De invloed van Heraclitus op Euripides is niet in onze dagen eerst opgemerkt. Reeds Diogenes Laertius citeert in zijn leven van Socrates (II. 22) dienaangaande het volgend verhaal: „φασὶ δὲ (nl. Aristo, dien hij in het leven van Heraclitus, IX. 11 als zijne bron noemt) Εὐριπίδην αὐτῷ (i. e. Σωκράτει) δόντα τοῦ Ἡρακλείτου σύγγραμμα (zonder twijfel het werk περὶ φύσεως) ἐρέσθαι· τί δοκεῖ; τὸν δὲ φάναι· ἃ μὲν συνῆκα γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα, πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ. Wij behoeven naar de geloofwaardigheid van deze anecdote thans niet te vragen, want reeds het bestaan der traditie bewijst, dat men ten minste een zekere afhankelijkheid van den Ephesischen wijsgeer in Euripides waarnam. Een ander getuigenis vinden wij bij Aristoteles *Eth. Nic.* VIII. 2. p. 1155 B. 1, die het bekende fr. 890 „ἱερὰ μὲν ὄμβρου γαῖ'" etc. (t zij dan terecht of ten onrechte) met de leer van Heraclitus in verband brengt. Wanneer echter Plutarchus (de Iside c. 45) hier als bewijsplaats wordt geciteerd, zooals o. a. door Lommer gedaan

wordt in zijne monographie „*In quantum Euripides Heracliti rationem auctoritatemque susceperit.*" (Jahresbericht der Studiën-Anstalt im Benedictiner-stifte METTEN 1878/79), dan kan dit slechts een gevolg zijn van minder nauwkeurig lezen: de woorden van Heraclitus toch „παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὥσπερ λύρης καὶ τόξου" en de verzen van Euripides „οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά. ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις ὥστ' ἔχειν καλῶς" worden ieder op zich zelf door Plutarchus geciteerd tot staving van zijne bewering, dat evenmin aan de zijde der materialisten die „ἐν ἀψύχοις σώμασι τὰς τοῦ παντὸς ἀρχὰς (τιθέασι)" de waarheid ligt als bij de Stoici, die „ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν" als den δημιουργὸς van de op zich zelve van alle hoedanigheden verstokene stof (ἄποιος ὕλη) aannemen; doch tusschen die beide citaten bestaat geen het minste verband. Overigens gaat Lommer m. i. veel te ver in het ontdekken van Heracliteïsche beteekenis in verzen van Euripides.

Ter loops wijs ik hier nog op eenige andere parallele uitdrukkingen van meer algemeenen aard bij Heraclitus en Euripides. Heracl. fr. 99. „Τοῖσι φανεροῖσι τὰ ἀφανέα γινώσκειν καὶ τοῖσι ἐοῦσι τὰ μέλλοντα." Euripides fr. 578. „τεκμαιρόμεσθα τοῖς παροῦσι τἀφανῆ." (cf. fr. 808). Over den kringloop dien Euripides met H. in alles ziet, vgl. men ook nog fr. 22. „τὴν δ' εὐγένειαν πρὸς θεῶν μή μοι λέγε, ἐν χρήμασιν τόδ' ἐστί, μὴ γαυροῦ πάτερ. κύκλῳ γὰρ ἕρπει· τῷ μὲν ἔσθ', ὁ δ' οὐκ ἔχει." — Zie ook Belleroph. fr. 306, „τὸ μὲν μέγ' εἰς οὐδὲν ὁ πολὺς χρόνος μεθίστησι τὸ δὲ μεῖον αὔξων." vgl. verder fr. 264 en 908.

C. (p. 291). Het in den tekst geciteerde fragm. 7, luidt in het Grieksch aldus: „τοῦ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ δὲ λόγου ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν" Vooral door de tegenstelling met de ἰδία φρόνησις blijkt, dat deze *logos* is de denkende kracht, die in het heelal leeft, en die de mensch, mits hij niet op de bedriegelijke openbaringen der zintuigen bouwt maar luistert naar de Rede, kan waarnemen. Hoewel nu deze opvatting aan het woord λόγος voorzeker eene ruimere beteekenis gaf, dan het in de wijsbegeerte van vroegeren tijd had bezeten, en hoewel juist dit gebruik

van dien term door Heraclitus aanleiding heeft gegeven tot de groote beteekenis, die de Logos bij de Stoicische volgelingen van den Ephesier heeft gekregen, komt mij toch voor dat Heinze, in het eerste hoofdstuk van zijn in den tekst reeds meermalen geciteerd boek over den Logos onrechtvaardig is jegens Aristoteles, dien hij op pag. 35 beschuldigt van opzettelijk, uit „*Missachtung und Verkennung des groszen ephesischen Philosophen*" de „*grosze Gedanke des heraklitischen Logos*" verzwegen te hebben. — Bij Heinze's eigen opvatting van den Logos als „*objectives Vernunft-gesetz*" zonder bewustzijn moet ik ter verdediging van mijne voorstelling van de geestelijke eigenschappen der Heracliteïsche Godheid, een oogenblik langer stilstaan: indien Heraclitus in den Logos die gedachten heeft gelegd, welke Heinze aan hem toeschrijft, kan Euripides in zijn godsbegrip niet zooveel aan hem hebben ontleend, als ik heb aangenomen,

Heinze bouwt op verschillende plaatsen zijne verklaring van den Logos op eene m. i. onjuiste interpretatie van Her's. woorden. „Herakl." zegt Heinze, „musz diesen Begriff an die Spitze seiner ganzen Lehre gestellt haben so dasz er alles übrige beherrschte wie sogleich aus den Anfangsworten seines Buches περὶ φύσεως hervorgeht: Diese lauten nach Sext. Math. VII. 132, „λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι etc." Juist het feit, dat die woorden het werk van Heraclitus openden, (en dit getuigt behalve Sextus ook Aristoteles Rhet. III. 5. 1407. b. 16), bewijst m. i. dat hier althans λόγος niet die diepzinnige gedachte uitdrukken kan, die Heraclitus volgens Heinze hiermede „*ahnungsvoll in die philosophie einführte.*" Zou Heraclitus, als hij het eerst in die zoozeer gewijzigde beteekenis een overigens zoo algemeen gebruikt en dus tot misvatting zoo gereede aanleiding gevend woord was gaan gebruiken ooit zijn werk aldus begonnen hebben: „Terwijl deze Logos eeuwig bestaat" om eerst daarna te gaan verklaren wat hij onder dien Logos eigenlijk verstond? Mij komt voor dat de zin van het citaat uit Sextus ongeveer hierop neerkomt: „Hoewel het systeem

dat ik hier ga ontvouwen, (deze rede. d. i. de inhoud van zijn boek evenals Herodotus zijn werk een λόγος noemt of de Attische schrijvers spreken van den λόγος van Thucydides of een ander) van eeuwen her waarheid is, blijven toch de menschen halsstarrig in het niet begrijpen daarvan, niet slechts vóór dat ze het hoorden verkondigen, maar ook nadat ze het vernomen hebben; en ofschoon alles volgens de wetten, die ik hier zal uiteenzetten, geschiedt, is het alsof de menschen, al hebben ze zoowel dergelijke woorden gehoord als de werken die ik thans ga verklaren, gezien, geheel zonder ondervinding zijn gebleven." λόγος is hier dus eenvoudig τοῦτο ὁ λέγει ὁ Ἡράκλειτος, zoowel zijn woord als de inhoud daarvan. De citaten, die Heinze daarop op den Logos toepast gelden dus niet van dezen, maar uitsluitend van het goddelijk vuur als zoodanig: en vooral de op pag. 18 geciteerde verklaring van Stobaeus (Ecl. I. 60) dat de εἱμαρμένη is „ὁ λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων" is te zeer in Stoische termen vertaald dan dat ze eenig gewicht in de schaal mag leggen.

Meer bezwaar geeft de verklaring van de l.l. pag. 24 geciteerde plaats uit Clemens Alex. (Strom. V. 599 D. cl. Euseb. praep. ev. XIII. 13. 676 c.) ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ." Met schrapping van γῆ, dat bij Eusebius niet voorkomt, verklaart Heinze de plaats aldus: „Das Meer verflüchtigt sich und wird gemessen, das heiszt es *verwandelt sich nach Maassen* in den selben Logos, also in dasselbe Feuer von welcher Beschaffenheit es vorher war, ehe es selbst entstand." Het voornaamste bezwaar tegen deze interpretatie ligt m. i. nog niet het meest hierin, dat Heraclitus aldus bij de wereldvernietiging, volgens deze plaats, van den overgang der zee tot het vuur de uitdrukking διαχέεσθαι zou hebben gebruikt, want hoewel χεῖσθαι anders (b.v. Diog. IX. 8) voornamelijk van den overgang van de aarde tot de zee wordt gebruikt zou zich dit διαχεῖσθαι laten verdedigen als tegenstelling van de uitdrukking, die Diogenes t. a. p. gebruikt (πῦρ) συνιστάμενον γενέσθαι ὕδωρ. Maar μετρεῖσθαι, dat Heinze

opvat in den zin van κατὰ μέτρα (Heraclitische uitdrukking voor κατὰ τὸν θεῖον νόμον) μεταβάλλεσθαι of iets dergelijks, beteekent nooit iets anders dan gemeten worden, en laat eene zoo overdrachtelijke verklaring niet toe. Gewichtiger is een ander bezwaar. Volgt men Heinze's interpretatie dan bewijst Clemens door zijn citaat slechts een deel van hetgeen hij bewijzen wil; immers, hij wil aantoonen dat volgens Herac l. het geheele heelal weer tot het oorspronkelijke vuur terugkeert; dus moet hij ook beginnen met de aarde, die bij de oorspronkelijke wereldvorming uit het „Vocht" was ontstaan gelijk dit uit het Vuur (zie de plaatsen bij Zeller p. 611) weer tot de „Zee" te doen terugkeeren. Dit nu doet Clemens bij de interpretatie van Heinze niet: men zou dus moeten aannemen dat hij alleen het laatste gedeelte van Heraclitus' redeneering heeft geciteerd, want hij laat alleen Heraclitus zeggen dat de *zee* weer verdampt tot het zelfde vuur waaruit zij is ontstaan; hij verzuimt dus eerst uit den zelfden Heraclitus te bewijzen, dat de terugkeer van de geschapen wereld tot het vuur begonnen is met de „zee-wording der aarde." Het komt mij zeer onwaarschijnlijk voor dat Clemens op zoo weinig logische wijze zou hebben geciteerd. M. i. heeft Cl. ten bewijze van de ἐκπύρωσις de eerste woorden van Heraclitus betoog aangehaald, daar het vervolg der redeneering zich dan van zelf liet begrijpen. Dan moet men met Zeller (p. 629. 3.) λόγος opvatten in den zin van grootte of verhouding („so dasz seine Grösse zu der die es als Erde hatte in demselben Verhältniss steht als früher ehe es Erde wurde") en de geheele plaats aldus verklaren: Eens (bij den terugkeer der wereld tot het grondvuur) breidt zich (uit de aarde) dan de zee weer uit, lett. wordt de zee door overgang uit de aarde weer uitgegoten (vgl. de aangeh. pl. uit Diogenes) en uitgemeten tot de zelfde grootte.... enz.

Dat verder M. Aurelius IV. 21 (dien Heinze p. 26 citeert) zegt, dat de zielen ἀναλαμβάνονται εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον, bewijst niets voor de materieele beteekenis van den Logos bij Heraclitus. Hetzelfde geldt van het citaat uit M. Aur. bij Heinze p. 46. Omtrent de beteekenis van Heraclitus' λόγος mogen wij hoogstens vaststellen

dat het innerlijk verstand, hetwelk in de wereldorde, en dus in het daarmede vereenzelvigde scheppende element, het vuur, leeft, door Heraclitus somtijds door dien naam is aangeduid. Bij Plut. *de Ei ap. Delph.* 9, (Heinze 31) houd ik in de woorden ὑπὸ εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου de laatste twee voor eene, volkomen op Plutarchus' manier door καὶ aangeregene interpretatie van γνώμης, die hij zelf aan den zin toevoegt, en op de plaats uit Sext. Math. VII. 127, Heinze p. 44, in den tekst reeds besproken, is θεῖος λόγος (zoo dat althans de uitdrukking van Heraclitus is) niet het vuur zelf maar het verstandelijke, dat in dat vuur en in ons zelf leeft, en waardoor wij zelf ook λογικοὶ worden.

D. (p. 296). De διάκρισις. De leer van de scheiding en verbinding der grondstoffen is op grond van de eeuwigheid van het bestaande door Empedocles het eerst verkondigd, Emped. fr. ed. Karst. vs. 77 vv.

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν,

vgl. hiermede Stob. Ecl. I. 20. Ἐμπεδοκλῆς Ἀναξαγόρας Δημόκριτος Ἐπίκουρος καὶ πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι, συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰςάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως. Οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταῦτα γίγνεσθαι. Dat nu deze leer, nadat eenmaal de neiging tot een ernstig onderzoek naar de eerste beweegkracht was ontstaan, eer dan het Ionische systeem der qualitatieve verandering aanleiding moest geven tot het zoeken van de *causa movens* buiten de stof, ligt in den aard der zaak. Immers, Heraclitus bleef die kracht met zijn grondelement vereenigen omdat de ἀλλοίωσις, de qualitatieve overgang, in ééne richting werkende, zich in de voorstelling wel als eigenschap aan één wezen liet verbinden. Bij Empedocles daarentegen vinden we twee krachten in tegenovergestelde richtingen werken, die zich dus bezwaarlijk tot één vereenigd laten denken; dat de wijsgeer zelf dat voelde blijkt uit zijn schepping

van de Tweedracht en de Liefde als scheidende en hereenigende krachten, en wat Leucippus en Democritus aangaat: het is juist dezelfde moeielijkheid die er hen toe bracht de *eeuwige* beweging der atomen tot grondsteen van hun stelsel te maken, en dus feitelijk die beweging onverklaard te laten: zie Aristoteles Metaph. I. 4. *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἡ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι* (nl. de Atomisten) *παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.* (Vergel. echter Lange *Gesch. d. Materialism.* I. 13—15 eerste uitgave). Juist deze *ἀπορία* was het die Anaxagoras tot het denkbeeld van den Νοῦς bracht.

E. (p. 298). Het belangrijkste fragment over den Νοῦς is fr. 8. (Schb. p. 100): „Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτο τεῳ. Ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. Καὶ ἐκώλυεν ἄν (Schorn. ἂν ἐκώλυεν vulg. ἀνεκώλυεν welke corruptie m. i. ontstaan is nadat ἂν van zijn juiste plaats na ἐκώλυεν verdwaald en voor het w.w. gekomen was) αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον. (in verband met de voorgaande woorden moet dit geloof ik van de *onstoffelijkheid* van de Νοῦς zijn gezegd, niet zooals Schaub. wil „*de mentis acumine, omnia penetrante*") καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα τε (Schorn. *vulg.* γε) ψυχὴν ἔχει καὶ μέζω καὶ ἐλάσσω (beter Schorn. καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω) πάντων νόος κρατέει. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρώτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλέον περιεχώρεε καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νόος. Καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ἄσσα ἦν καὶ ὁκοῖα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται πάντα διεκόσμησε νόος, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθήρ, οἱ ἀποκρινόμενοι.... Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων etc." (De beteekenis

van dezen laatsten zin schijnt te zijn dat de νοῦς, die in de schepselen zich (als ψυχή) openbaart, ofschoon van mindere kracht (ἐλάσσων) toch gelijksoortig is aan den grooten geest (νοῦς μέζων). Die bezielde schepselen zijn het waarop Anaxagoras in het 7de fragment doelt: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι. ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἔνι, (aldus Schorn. p. 24, „e *cod. D,*" juister dan Schaubach ἔστι). De wijze waarop de door den Νοῦς verwekte beweging wordt voortgezet, vindt men nader verklaard in fr. 18—21. — Daar vooral de waarneming van de orde en regelmaat van het bestaande Anaxagoras tot de leer van den Nous bracht, moest hij zich dezen wel denken als eenen met denkkracht begaafden scheppenden Geest. Dit is ook de meening van Sextus Empiricus, wiens woorden (Math. IX. 6) door Schaubach p. 153 zijn geciteerd: „τὸν μὲν νοῦν, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός, δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχήν." Duidelijker nog wordt dit zelfde gezegd in de *placita phil.* van Plutarchus, I. 3: „τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξε."

F. (p. 306). Empedocles. Hoewel de invloed van Empedocles op Euripides zeker geringer is geweest dan die van Anaxagoras of Heraclitus, ontbreken toch niet ten eenenmale in de tragedies van onzen dichter de sporen zijner bekendheid met den Sicilischen wijsgeer. Het ἐξίστασθαι van Empedocles brengt hij (volgens eene gewoonte, die wij reeds herhaalde malen bij hem waarnamen), over van den κόσμος op den gelukstoestand der menschen, als hij Herc. fur. 104 zegt: ἐξίσταται γὰρ πάντ' ἀπ' ἀλλήλων δίχα. — Phoen. 18, „μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα" wijst de scholiast op navolging van Empedocles, „Ἐμπεδοκλῆς ὁ φυσικὸς ἀλληγορῶν, φασί, σχιστοὺς λιμένας," (deze lezing verdient de voorkeur boven de variant λειμῶνας, omdat hetzelfde beeld door Empedocl. vs. 217. Karst. is gebruikt), „Ἀφροδίτης καλεῖ, ἐν οἷς ἡ τῶν παίδων γένεσίς ἐστιν...." Onbetwistbaar is voorzeker de vergelijking met Empedocl. niet; toch bestond er eenige aanleiding toe omdat tusschen het meer gebruikelijke beeld van de ἄρουρα en deze ἄλοξ nog eene groote schrede ligt. — Eveneens kan men in fr. 997 een zwakke herinnering aan Empedocles vinden in het gebruik van het epitheton γλαυκῶπις voor de maan. Schol. Apoll. Rh. I. 1280, γλαυκῶπις καὶ

Εὐρ. ἐπὶ τῆς σελήνης ἐχρήσατο „γλαυκῶπίς τε στρέφεται μήνη," vergeleken met Empedocl. vs. 196, „τόσσον ὅσον τ' εὖρος γλαυκώπιδος ἔπλετο μήνης."

G. (p. 307). De echtheid van den Pirithous, wordt door vele critici bestreden op grond van Ath. XI. p. 496 B. ὁ τὸν Πειρίθουν γράψας, εἴτε Κριτίας ἐστὶν ὁ τύραννος, ἢ Εὐριπίδης en de zoogen. *Vita Maior* (Elmslei) bij Dind. *Schol. ad Eur.* p. 4.12, Schwartz. p. 3. „τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα δύο καὶ ἐνενήκοντα, σώζεται δὲ ὀκτὼ καὶ ἑβδομήκοντα, τούτων νοθεύεται τρία, Τέννης, Ῥαδάμανθυς, Πειρίθους." Van deze testimonia uitgaande heeft voornamelijk Wilamowitz de onechtheid van den Pirithous volgehouden bij het opmaken van zijnen catalogus *Analecta Eur.* p. 144 *sqq.* Mij komen zijne bewijsvoering en de geciteerde testimonia om de volgende redenen niet afdoende voor.

Uit de plaats van Athenaeus blijkt wel, dat deze ergens kan gelezen hebben dat sommigen den Pirith. voor het werk van Critias hielden, maar het getuigenis van den juist niet overbetrouwbaren grammaticus uit de derde eeuw na Christus legt (nu hij zijn bron niet noemt) niet veel gewicht in de schaal tegenover Plutarchus, Clemens Alexandrinus, Gregorius Corinthius, die allen dit drama als Euripides' werk citeeren. Het bewijs ontbreekt dus, dat we in Athenaeus' woorden eene goede Alexandrijnsche traditie mogen zien. Dit geldt ook van de geciteerde woorden uit de *Vita Maior*. Deze vita bestaat uit compilaties van zeer verschillende waarde. Wat waarborgt ons, dat de namen der νοθευόμενα uit een ouden Alexandrijnschen Grammaticus zijn genomen? Immers 1°. ontbreken de namen Τέννης Πειρίθους Ῥαδάμανθυς in drie goede codices (Pal. Vind. Havn.) en 2°., wat van meer beteekenis is, de zoogen. *Vita Cod. Vatic* (Dind. p. 11. Schwarz, p. 4), die zonder twijfel grootendeels uit dezelfde bron heeft geput als de Vita Maior zegt: „σώζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξζ' (hier zijn nl. de satyrdrama's niet bij gerekend) καὶ γ' πρὸς τούτοις τὰ ἀντιλεγόμενα" maar *vermeldt de namen niet*. De mogelijkheid bestaat dus, dat die namen niet in de Alexandrijnsche bronnen waren genoemd, althans niet op die plaats, die wij in deze beide Vitae in excerpt voor ons

hebben. Intusschen is er ook tusschen de beide Vitae niet die overeenstemming die Wilamowitz er vindt: de Vita Maior zegt: „er zijn 78 stukken over waaronder 3 onechte"; de Vita Cod. Vatic. telt 67 tragediën en bovendien 3 onechte = 70; benevens 7 echte satyrdrama's en een onecht. De Vita Maior zwijgt van de onechtheid van het satyrdrama *Sisyphus* en kent slechts 3 νόθοι, terwijl de Vita Cod. Vat. er 4 telt. — Indien het echter vaststaat, wat Wilamowitz aanneemt, dat er onder de 78 σῳζόμενα drie onecht waren, dan komen er andere namen veel eerder in aanmerking dan de 3 genoemde, onder andere de Cadmus(?), de Lamia en de Scylla, en het gaat niet aan, om, zooals Wilamowitz doet, voor dezen, die het overgeleverde getal der νόθοι met drie zouden vermeerderen eene nieuwe rubriek van „*fabulae ementitae*" naast de *spuriae* te creëeren. Terwijl wij dus van dezen kant geen licht zien vallen op de vraag, of de Alexandrijnen den Pirithous al òf niet op den kanon der Euripideïsche stukken hadden gebracht, krijgt het feit althans eenige beteekenis, dat op den zoogen. *lapis Piraicus* (door Wilamowitz uitvoerig besproken en afgebeeld op pag. 138) *de Pirithous zonder twijfel werd vermeld*, waaruit m. i. blijkt dat in de eerste eeuw na Chr. (zie Wil. p. 143) de Pirithous in een corpus van echte stukken van Euripides was opgenomen. De verdere bespreking van den door Wilamowitz opgestelden catalogus zou ons hier te ver voeren. Wat echter den Pirithous aangaat, die blijkens het bovenstaande op exoterische gronden minstens evengoed aan Euripides kan worden toegeschreven als niet, moet ik nog stilstaan bij de argumenten, die W. aan de fragmenten zelf ontleent om deze tragedie aan Critias toe te schrijven: „fr. 596. 5, ἐνδελεχῶς *ante Platonem, nisi fallor, non auditum.*" De kracht van dit argument gevoel ik niet. Zelfs al is — zooals Wilamowitz aanneemt — het vers „πέτρην κοιλαίνει ὁανὶς ὕδατος ἐνδελεχείᾳ" (door Simplicius geciteerd; zie Kinkel. fr. ep. p. 271) niet van Choerilus Samius; zoodat het woord ἐνδελεχής in ons fr. het eerst en daarna pas bij Plato voorkomt, dan bewijst dat nog niets. Dit woord draagt geen nieuw *karakter;* het *kan* zeer wel eer zijn gebruikt, (wellicht reeds door Heraclitus, zie Plut. *Cons. ad Apoll.* c. 10).

Bovendien, ook op andere plaatsen vinden wij bij E. zeldzame, of niet vóór hem gebruikte, of in door hem in nieuwen zin gebezigde woorden, (b.v. ἀργαίνειν voor λευκαίνειν Alcm. fr. 74 αἰσίως als adverb. *Temen.* fr. 747. ἀρταμεῖν in Alcest. en Electra.) En welke aanleiding kan er bestaan om op grond van dit woord een fragment te betwisten aan Euripides, en dat daarna aan zijnen *tijdgenoot* Critias († 403) toe te wijzen?

Verder beweert Wil. dat in den P. „*sententiae proferuntur Euripidis placitis oppositae.* Ten bewijze hiervan citeert hij fr. 596.

„τὲ τὸν αὐτοφυᾶ, τὸν ἐν αἰθερίῳ
ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξαν θ'
ὃν περὶ μὲν φῶς περὶ δ' ὀρφναία
νὺξ αἰολόχρως, ἄκριτός τ' ἄστρων
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει."

„Op wien doelen deze woorden?" vraagt Wil.: „respondet Clemens, cui hi versus debentur „τὸν δημιουργὸν νοῦν." *habes Anaxagoran*, en dus kan dit fragment niet van Euripides zijn, want deze volgde de leer van den *Nous* niet (*Euripides nec δημιουργὸν nec νοῦν novit*)." Dit laatste is onbetwistbaar en ik heb ook zelf in den tekst met nadruk daarop gewezen. Maar Wil. ziet geheel voorbij dat ook in dit fragment van den Nous van Anaxagoras in het geheel geen sprake is. Anax. heeft voorzeker nergens van zijn νοῦς gesproken als „omringd door wisselend duister en licht en wonende *in* den eeuwigen Aether." Het fragment verraadt volstrekt geen leerling van Anaxagoras en de woorden δημιουργὸς νοῦς zijn dan ook niet van iemand anders dan van Clemens, die natuurlijk bij het citeeren van dergelijke verzen volgens de traditie in Euripides den leerling van Anaxagoras erkent.

In de tweede plaats erkent W. in fr. 601 den geest van Critias „den Socraticus". Het is hier niet de plaats om te onderzoeken in hoeverre werkelijk Critias, die in politieke werkzaamheid zijn leermeester al bijzonder weinig tot eer is geweest, Socrates' richting in de philosophie is getrouw gebleven (vgl. hierover Bernhardy G. L. II[1], p. 559). Voor ons is voornamelijk van belang, dat volgens W. dit fragment:

οὐκ' ἀγυμνάστῳ φρενὶ
ἔρριψεν ὅστις τόνδ' ἐκαίνισεν λόγον
ὡς τοῖσιν εὖ φρονοῦσι συμμαχεῖ τύχη.

in tegenspraak is met Euripides' overtuiging „*homini certam ingenii et morum indolem innatam esse quae nulla unquam re deleri posset.*" Vooreerst wijs ik er op dat, in de door Protagoras, Gorgias en anderen zoo gaarne besproken vraag of het ἀγαθὸν διδακτὸν of μὴ διδακτὸν is, Euripides zijne helden nu eens op deze, dan op gene zijde doet staan: Suppl. 913 ἡ δ' εὐανδρία διδακτὸν etc. Hecub. 595 wordt door Hecuba dit vraagpunt van beide zijden beschouwd; Iph. Aul. 573 wordt gewezen op de groote kracht der opvoeding, die (geheel in Socratischen zin dus ook tegen W.'s bewering dat Euripides hierin tegenover Socrates zou hebben gestaan) leert ὑπὸ γνώμης ἐσορᾶν τὸ δέον. Op andere plaatsen zoekt E. weer den oorsprong der deugd in de εὐγένεια: Heracl. 297. Ino fr. 409. Ion. 735. Maar al ware dit zooals W. wil, dan ligt toch niets meer in den regel „ὡς τοῖσιν εὖ φρονοῦσι συμμαχεῖ τύχη" dan de dood onschuldige bewering dat het lot den kloeke steunt. Hetzelfde is op oneindig veel wijzen door E. en door iederen anderen dichter gezegd. 't Is vrij wel hetzelfde als wat (evenzeer strijdig met het door W. aan Eur. toegedichte determinisme), Erechth. fr. 366 wordt gepredikt ἐκ τῶν πόνων γὰρ τἀγάθ' αὔξεται βροτοῖς. Licymn. fr. 477 πόνος γάρ ὡς λέγουσιν εὐκλείας πατήρ. Dat overigens de geest der gewichtigste fragmenten v. d. Pirithous niet strijdt tegen de voorstellingen van Euripides, hierover zie men pag. 312—328.

H. (p. 311). Tantalus. In verband met de reeds besproken plaatsen verdient nog opmerking, dat naast de voorstelling in de Odyssee, bij Asclepiades (Schol. ad Od. λ. 585) melding wordt gemaakt van eene andere sage, meer in den geest van de versie die bij Athenaeus (VII. p. 281) voorkomt: „τὸν Δία ἐξηρτῆσαι ἐπ' ὄρους ὑψηλοῦ ἐκδεδεμένον τῶν χειρῶν καὶ τὴν Σίπυλον ἔνθα ἐκεκηδέσατο (?) ἀνατρέψαι." Naast Pindarus' meer allegoriseerende schets zij Alcman's woord geciteerd (fr. 87 Bergk) „ὀρίων μὲν οὐδὲν δοκέων δέ" [Bergk δοκέοντι δ'

ἐοικώς]. Wat verder de κάθοδος τῶν Ἀτρειδῶν aangaat, die ik „een cyclisch gedicht" noemde, het is niet onwaarschijnlijk dat door Athenaeus hier geen afzonderlijk gedicht wordt geciteerd, maar slechts een gedeelte der aan Agias van Troezen toegeschreven νόστοι. Overigens is het voldoende omtrent de verdere getuigenissen aangaande de Tantalussage te verwijzen naar Pors. ad Eur. Or. 5 (waar de dichter ook van Tantalus zegt dat hij κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον ἀέρι ποτᾶται) en Welcker ad fragm. Alcman. LIII. Ten slotte acht ik de breedvoerige toelichting van den scholiast op Orest. 983 belangrijk genoeg om die gedeeltelijk hier te citeeren: „Ἀναξαγόρου γὰρ μαθητὴς γενόμενος ὁ Εὐριπίδης μύδρον λέγει τὸν ἥλιον. οὕτω γὰρ δοξάζει. μύδρον δὲ καλοῦσι τὸν πεπυρακτωμένον σίδηρον· πέτραν δὲ καὶ βῶλον τὸ αὐτὸ εἴρηκεν. ἀλλ' ἡ μὲν ἱστορία λέγει τὸν Τάνταλον ἀνατεταμέναις ταῖς χερσὶ φέρειν τὸν οὐρανόν· νῦν δὲ ὁ Εὐριπίδης ἰδίως τὸν ἥλιον ἐπηρτῆσθαι λέγει αὐτῷ, διάπυρον ὄντα μύδρον, ὑφ' οὗ καὶ δειματοῦσθαι αὐτὸν ἀεί, Ἀναξαγόρᾳ πειθόμενος μύδρον αὐτὸν εἶναι λέγοντι." Waarmede men de bijna gelijkluidende verklaring van de schol. op Pind. Ol. I. 55 vergelijke.

I. (p. 319). Het ἡλίου ἀναπτυχαὶ is wel voldoend bewijs, dat Euripides bepaald aan den Aether denkt: „ἀναπτυχαί" is de opene ruimte (van ἀναπτύσσω) van den helderen zonnigen hemel. Voorbeelden van de afwisseling der mythologische namen in de stereotype aanroeping der beide elementen, vindt men in de onderstaande verzen: *Hec.* 67. ὦ στεροπὰ Διός, ὦ σκοτία Νύξ. — *El.* 866. ὦ φέγγος ὦ τέθριππον Ἡλίου σέλας, ὦ Γαῖα καὶ Νύξ, — *Ibid.* 1186. ἰὼ Γᾶ τε καὶ Ζεῦ πανδερκέτα βροτῶν. — *Heracl.* 748. Γᾶ καὶ παννύχιος σελάνα καὶ λαμπρόταται θεοῦ φαεσιμβρότου αὐγαί. — *Med.* 1250. ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαὴς ἀκτὶς Ἁλίου. — *Phoeniss.* 1290. ἰὼ Ζεῦ, ἰὼ Γᾶ. De Phrygiër in den Orestes (1508) dezen aanroep gebruikende interpreteert zijne eigene woorden op eigenaardige wijze: ὦ Ζεῦ καὶ Γᾶ καὶ φως καὶ νύξ.

J. (p. 320). Aristot. *Gen. Anim.* IV. 1.: „οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίγνεσθαί τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ

παρέχειν τὸν τόπον." Al schijnt deze leer door Euripides te zijn onderschreven, ook wat aangaat het eerste ontstaan van het geschapene, toch is het er verre van af, dat het misbruik door den sceptischen en sophistischen Orestes op ethisch gebied er van gemaakt, zou zijn goedgekeurd door den dichter, die hem wel deze woorden in den mond legt, maar in de zelfde tragedie (281 vv.) in levendige kleuren zijn berouw over dit ἔργον ἀνοσιώτατον teekent; vgl. ook 't bekende fragm. 360:

ἐράτε μητρὸς παῖδες, ὡς οὐκ ἔστ' ἔρως
τοιοῦτος ἄλλος.

en Euripides' teekening van de vrouw in het huwelijk in de Alcestis, de Andromache en elders.

K. (p. 326). Chronos bij Pindarus. De bedoelde woorden luiden: τῶν δὲ πεπραγμένων ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἂν χρόνος ὁ πάντων πατὴρ δύναιτο θέμεν' ἔργων τέλος. DISSEN teekent hier aan: „*non est deus hic licet* πατὴρ πάντων *dicatur*", en verwijst naar een later vers waar ἁμέρα παῖς Ἀελίου wordt genoemd. Doch dit is vooreerst eene allegorie van geheel andere soort, en vervolgens mag niet worden voorbijgezien in welk verband hier Chronos wordt genoemd: „Bewaar gij, o Kronos' en Rhea's zoon voor hun (der Emmeniden) nakroost het voorvaderlijk gebied: Wat eens geschied is, hetzij naar recht hetzij naar onrecht, dat kan zelfs Alvader Chronos niet meer vernietigen." Zelfs Alvader Chronos — het is waar dat dit in den grond der zaak niets anders beteekent dan „*tempus gignit omnia sed non potest delere*" — maar wordt hier tegenover Zeus, om wiens zegen de dichter smeekt, Chronos niet op een zoodanige wijze gesteld dat hij het gebied van de gewone persoonsverbeelding verre overschrijdt? Overigens verwijs ik ten opzichte van Pindarus' verhouding tegenover Pherecydes en Pythagoras naar pag. 107.

L. (*ibid*). Αἰών. Zoo goed als Chronos is eigenlijk Aeon de eeuwige tijd. Heraclitus noemt zijn eeuwig vuur, het oorspronkelijkste dat er was Aeon, en terwijl bij Euripides Dike's eeuwige Vader

Chronos wordt genoemd, is op eene vaas te Karlsruhe (besproken door P. Hartwig „*Neue Unterweltsdarstellungen auf Vasen*", Archaeol. Zeit. 1884, pag. 268) Aeon als personificatie van de Eeuwigheid voorgesteld; vgl. ook Roscher's Lexicon i. v. Bij Euripides geeft het spraakgebruik echter aan Aeon in de eerste plaats de beteekenis van de beperkte tijdruimte. In dien zin moet Heracl. 900 worden opgevat, waar naast het algemeene begrip Μοῖρα τελεσσιδώτειρα, Αἰὼν Χρόνου παῖς wordt genoemd: de begrensde tijdsruimte, begrensd toegemeten, en zelf den menschen hun lot toemetende, de zoon van dat onbegrensde tijdsbegrip, waaruit het heelal is ontstaan. Αἰών is dan zooveel als βίος (μόρσιμον αἰῶνα Pind. Isthm. VII. 42. en in de volgende hymne δόλιος γὰρ αἰὼν ἐπ' ἀνδράσι κρέμαται ἑλίσσων βίου πόρον). Eur. *fr.* 810 ὁ γὰρ πᾶς ἀσθενὴς αἰὼν βροτοῖς en *Hipp.* 1107: ἄλλα γὰρ ἄλλοθεν ἀμείβεται, μετὰ δ' ἵσταται ἀνδράσιν αἰὼν πολυπλάνητος αἰεί, moeten op dezelfde wijze verklaard worden. In deze plaats ziet Lommer l. l. p. 15 dan ook ten onrechte eene reminiscentie aan het Heracliteïsche αἰὼν παῖς παίζων. (αἰὼν volkomen gelijk βίος in *Bacch.* 95).

M. (p. 331). Behalve de reeds in den tekst besproken plaatsen over de μοῖρα (πεπρωμένη, χρεών) verdienen nog vermelding: *a.* Moira als toebedeeld lot: Andromeda fr. 113: ἰώ μοι μοίρας ἄτεγκτε δαῖμον. Med. 989. μοῖρα θανάτου. *b.* als onvermijdelijk noodlot (zonder dat er een god bij vermeld wordt) Hipp. 1245. οὐκ ἔστι μοίρας τοῦ χρεών τ' ἀπαλλαγή. Ion. 1388. τὰ γὰρ πεπρωμένα' οὐχ ὑπερβαίην ποτ' ἄν. *c.* mythologisch gepersonifieerd Orest. 13. ὦ στίμματα ξήνασ' ἐπίκλωσεν θεὰ ἔριν. Bacch. 99. ἔτεκεν δ' ἀνίκα Μοῖραι τέλεσαν (d. i. toen de gezette tijd die moest verloopen vóór Bacchus 't levenslicht *kon* zien, voorbij was) ταυρόκερων θεόν.

N. (p. 335). Ἀνάγκη. Dat bij de beschouwing van Euripides de voorstelling van de ἀνάγκη met de godheid moest samensmelten, blijkt uit hetgeen ik over den Nomos heb aangevoerd. Verdere bewijzen voor die samensmelting geven o. a. de volgende plaatsen:

Melanippe vineta fr. 494: Onverstandig wie kinderloos zijnde toch kinderen in huis neemt:

τὴν μοῖραν εἰς τὸ μὴ χρεὼν παραστρέφων·
ᾧ γὰρ θεοὶ δίδωσι μὴ φῦναι τέκνα,
οὐ χρὴ 'γκαλεῖσθαι πρὸς τὸ θεῖον, ἀλλ' ἐᾶν.

Mythologisch wordt dat zelfde denkbeeld uitgedrukt in het 623ste fragment:

κλύετ' ὦ Μοῖραι Διὸς αἵ τε παρὰ
θρόνον ἀγχοτάτω θεῶν ἑζόμεναι.

Zie ook Iph. Aul. 443: εἰς οἷ' ἀνάγκης ζεύγματ' ἐμπεπτώκαμεν: ὑπῆλθε δαίμων etc. Hec. 584, θεῶν ἀναγκαῖον τόδε. Troad. 612, τὸ τῆς ἀνάγκης δεινόν, in den mond van dezelfde Hecabe die twee verzen vroeger had gezegd: „ὁρῶ τὰ τῶν θεῶν." De zelfde gedachte in meer mythologische woorden Herc. fur. 828. πρὶν μὲν γὰρ ἄθλους ἐκτελευτῆσαι πικροὺς τὸ χρὴν νιν ἐξέσωσεν οὐδ' εἶα πατὴρ Ζεύς νιν κακῶς δρᾶν οὔτ' ἔμ' οὔθ' Ἥραν ποτέ. El. 1247, τἀντεῦθεν δὲ χρὴ πράσσειν ἃ μοῖρα Ζεύς τ' ἔκρανε σοῦ πέρι. 1301. μοῖραν ἀνάγκης ἦγεν τὸ χρεών, Φοίβου τ' ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί.

O. (p. 341). *Dike.* Over δίκη en δικαιοσύνη handelen behalve de door mij geciteerde plaatsen nog vele verzen van Euripides, maar hoewel de gerechtigheid, waar ze niet als praedicaat der Olympiërs wordt genoemd — en bestreden, — gewoonlijk ten laatste in de tragedie wordt gehandhaafd, hebben toch die verzen waar δίκη en θεοὶ verbonden voorkomen, voor een groot deel door des dichters polemiek tegen de goddelijke eigenschappen der polytheïstische goden hunne kracht als bewijsplaatsen verloren. (Zie boven p. 253 en vv.) Verzen als Med. 157, Herc. f. 738. 774. Palamed. fr. 588. Or. 1361 hebben voor ons betoog niet veel waarde meer, tenzij de goden zooals in El. 771 onder-gaan in de abstracte δίκη. Vgl. ook Phrix. fr. 832. — Op dezelfde wijze smelt Zeus met de Δίκη samen in Med. 763 en de keuze van de woorden is gunstig voor vereenzelviging van Zeus en Dike in Hipp. 885. τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας. Phoen. 183. Νέμεσι καὶ Διὸς βαρύβρομοι βρονταί, κεραύνιόν τε φῶς. — Op die plaatsen waar meer uitdrukkelijk sprake is van de straffende Gerechtigheid, noemt Euripides Dike dikwijls Nemesis. Uit fr. 80 vergel. met Med. 127, blijkt dat tusschen Nemesis en den wereld-

beheerschenden Nomos feitelijk geen onderscheid bestaat, cf. El. 955. Wij zagen reeds dat de wisseling van goed en kwaad, van geluk en ongeluk volgens den dichter een noodzakelijk gevolg is van de wet der eeuwige beweging, die Heraclitus had gepredikt en die op het gebied des menschelijken levens niet minder geldt dan op dat der natuur (fr. 757. fr. 332 en Heraclitus fr. 59 en 63 bij Schuster) dit wordt meer mythologisch uitgedrukt in Hecub. 57 en El. 956, maar in eene aan Heraclitus herinnerende, wijsgeeriger keuze van woorden in Electr. 1148: ἀμοιβαὶ κακῶν.... παλίρρους δὲ τάνδ' ὑπάγεται δίκα διαδρόμου λέχους. cf. fr. 1027 waar deze ἀντισήκωσις 't werk der Nemesis wordt genoemd. Het dogma van „de zonde der vaderen bezocht aan de kinderen" is eene consequentie van deze opvatting: Zie Hipp. 831, ibid 1368 en fr. 970.

P. (p. 347). *De Erinyen.* Het spreekt van zelf dat de Dioscuren, zelf staande op het terrein van de overgeleverde mythologie, in hunne voorspelling van de kwellingen die Orestes wachten, volkomen getrouw blijven aan de mythologische voorstellingen aangaande de Erinyen:

(1252). δειναὶ δὲ Κῆρές σ' αἱ κυνωπίδες θεαὶ
τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον.
. . . . . .
(1270). δειναὶ μὲν οὖν θεαὶ τῷδ' ἄχει πεπληγμέναι
πάγον παρ' αὐτὸν χάσμα δύσονται χθονὸς
σεμνὸν βροτοῖσιν εὐσεβὲς χρηστήριον.
. . . . . .
(1344). ἀλλὰ κύνας
τάσδ' ὑποφεύγων στεῖχ' ἐπ' Ἀθηνῶν·
δεινὸν γὰρ ἴχνος βάλλουσ' ἐπὶ σοὶ
χειροδράκοντες χρῶτα κελαιναὶ
δεινῶν ὀδυνῶν καρπὸν ἔχουσαι.

Deze woorden echter kunnen moeielijk dienen als een bewijs dat de dichter ook zelf de oude opvatting hier gevolgd, bleef huldigen.

Q. (p. 348). *De Erinyen in de Iph. Taur.* zijn evenals in de Orestes slechts voor Orestes zelven zichtbaar. Hij voelt zicht voortdurend door haar achtervolgd, (vs. 79).

διαδοχαῖς δ' Ἐρινύων
ἠλαυνόμεσθα φυγάδες ἕξεδροι χθονὸς,
δρόμους τε πολλοὺς ἐξέπλησα καμπίμους,

maar, dat zij voor de anderen niet veel anders dan hersenschimmen van Orestes zijn, blijkt uit het verhaal van den βουκόλος, overigens een zeer geloovig man, die zelfs eenen zijner makkers schetst als een „μάταιος, ἀνομίᾳ θρασὺς" omdat deze niet dadelijk met zijne genooten in Orestes en Pylades goden had gezien: hij beschrijft hoe de plotselinge waanzin over Orestes komt.

(281). ἔστη, κάρα τε διετάναξ' ἄνω κάτω
κἀπεστέναξεν ὠλένας τρίμων ἄκρας
μανίαις ἀλαίνων....

Dan ziet Orestes blijkens zijne woorden de Erinyen geheel in de overgeleverde gedaante, met slangen gekroond, vuur blazende uit de borst; ééne draagt zelfs het lijk van Clytemnestra, om dat op Orestes te werpen, maar „dit is geheel visioen":

(291). παρὴν δ' ὁρᾶν
οὐ ταῦτα μορφῆς σχήματ' ἀλλ' ἠλλάσσετο
φθογγάς τε μόσχων καὶ κυνῶν ὑλάγματα.
ἃ φασ' Ἐρινῦς εἶναι μυκήματα

Het visionnaire van Orestes' toestand blijkt verder daaruit dat hij, evenals Aiax in zijn waanzin, op de kudde der herders instormt,

(299). δοκῶν Ἐρινῦς θεὰς ἀμύνεσθαι τάδε.

terwijl, als hij bijkomt, zich al de verschijnselen van een lichamelijken ziekteaanval vertoonen. (310).

R. (p. 352). *De Bacchen.* In verband met het in den tekst geciteerde, maak ik er opmerkzaam op, dat de Bacchen (eerst na den dood des dichters ten tooneele gevoerd) in vele opzichten de stemming van den vroeger zoo fellen bestrijder der polytheïstische dwalingen in zijne grijsheid openbaren, maar daarom nog niet mogen geacht

worden eene herroeping van zijne polemiek te bevatten. De geloovige toon, die zonder tegenspraak in dit stuk heerscht, moet deels in de resignatie van den dichter, doch deels ook in de poëtische eischen van het stuk en in de feestelijke stemming van den dag gezocht worden, terwijl ook het feit dat juist Dionysos de vereerde god was, niet zonder invloed bleef. Over de goddelijke persoonlijkheid van Dionysos en over zijn optreden als zoodanig, behoef ik trouwens niet veel te zeggen; in de (voor de techniek van het stuk volstrekt onmisbare) geloovige teekening van den god zal niemand eene geloofsbelijdenis des dichters zoeken. Als bepaalde uitingen van geloof noemt men:

1°. vs. 200 *sqq.* οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν·
πατρίους παραδοχάς, ἃς δ' ὁμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ηὕρηται φρενῶν.

Deze woorden, tegen sophisten zoowel als philosophen gericht, en aan een dienaar der goden (Tiresias) in den mond gelegd, constateeren in werkelijkheid niets omtrent de goden. Hoogstens mogen ze worden aangemerkt als een bekentenis dat ook deze wijze geen licht heeft gevonden: „Ik begaf mijn hart om wijsheid en wetenschap te weten, onzinnigheden en dwaasheid," zoo luidt in de woorden van den Prediker zijne belijdenis, „ik ben gewaar geworden dat ook dit eene kwelling des geestes is." (Pred. I. 17). Voor een dichter, die zoo hardnekkig juist tegen de πάτριαι παραδοχαὶ gestreden had, kunnen de aangehaalde verzen niet meer dan eene erkenning wezen van de onvruchtbaarheid van alle theologische twistgesprekken.

2°. De zelfde gedachte drukt 't koor 386 en vv. vromer en praeciser uit. Behalve de in den tekst geciteerde verzen verdient hier vooral het slot der 2de antistrophe opgemerkt te worden:

„τὸ πλῆθος ὅτι τὸ φαυλότερον
ἐνόμισε χρῆταί τε, τόδ' ἂν δεχοίμαν,"

eene zoo ver gaande, zoo driftige verwerping van al die wijsheid, voor welke des dichters gansche leven niets dan eerbied openbaart, bewijst m. i. wel dat Euripides hier bepaaldelijk de stemming van

den waren bacchant heeft geteekend en niet eene eigene overtuiging. Dit is de ὁσία πότνα θεῶν, wier lof het koor zoo welsprekend zingt. Doch verre van eenig bepaald geloof te prediken, onthoudt deze „heilige vroomheid" zich van alle zich boven den mensch verheffende beschouwingen (σοφὸν δ' ἀπέχειν πραπίδα φρένα τε περισσῶν παρὰ φωτῶν) en zoekt slechts die oogenblikkelijke verpoozing, die de enthousiastische godsvereering den mensch schenkt.

3°. Vraagt men ten slotte wat de inhoud is van dat geloof, dat op verschillende plaatsen in de Bacchen met nadruk wordt gepredikt (vgl. ook 1002 vv.), dan zal men vinden, dat dit niet veel verschilt van de opvattingen aangaande de godheid, die wij reeds als Euripides' eigendom leerden kennen en dat dus de strijd tegen dat περισσὰ φρονεῖν etc. meer de atheisten en sophisten gold dan het philosophische standpunt dat E. in zijne andere tragediën inneemt. Eene plaats die hiervoor van belang is wensch ik hier nog te citeeren:

882. ὁρμᾶται μόλις, ἀλλ' ὅμως
πιστόν τι τὸ θεῖον
σθένος· ἀπευθύνει δὲ βρότων
τούς τ' ἀγνωμοσύναν
τιμῶντας καὶ μὴ τὰ θεῶν
αὔξοντας ξὺν μαινομένᾳ δόξᾳ.
κρυπτεύουσι δὲ ποικίλως
δαρὸν Χρόνου πόδα καὶ
θηρῶσιν τὸν ἄσεπτον. οὐ
γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων
γιγνώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν.
κοῦφα γὰρ δαπάνα νομίζειν
ἰσχὺν τόδ' ἔχειν
ὅτι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον
τό τ' ἐν μακρῷ χρόνῳ
νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.

ZESDE HOOFDSTUK.

Elementen van verzoening met den volksgodsdienst.

Fel en onvermoeid had Euripides de goden zijns volks bestreden; maar toch was er in zijn eigen philosophisch geloof veel, dat in waarheid overeenstemde met de diepste gedachten van den volksgodsdienst. Ware de dichter werkelijk de atheïst geweest, dien Aristophanes in hem zag, hij zou zich beijverd hebben om die overeenkomst schijnbaar te noemen, en opzettelijk op de klove te wijzen, die hem voor goed van de opvattingen zijner tijdgenooten scheiden moest. Thans deed hij anders. Wij spreken hier niet van die geloofsbetuigingen, die om de wille van de eischen des drama's, of uit zekere nalatigheid, in den gewonen vorm zijn uitgesproken, noch van de plaatsen waar Euripides zijne helden als vroom en geloovig teekent, omdat hij, afgezien van het voorwerp hunner vrome aanbidding, voor die vroomheid zelve sympathie heeft; wij vestigen hier alleen de aandacht op des dichters meer opzettelijke pogingen tot verzoening van zijne wijsgeerige overtuigingen met den volksgodsdienst.

Bij die pogingen vond de dichter in de eerste plaats steun in de nieuwe denkbeelden, die deels langeren, deels korteren

tijd vóór zijne dagen veld hadden gewonnen in het godsdienstig leven der Grieken. Invloed van buiten, die den dood brengt aan elken godsdienst, waar hij, zooals b.v. later te Rome in de Isis- en Mithras-vereering, dienen moet om met den sluier der mystiek de leege kern eener religie te omhullen, waarin niemand meer anders dan officieel gelooft, had aan den Griekschen godsdienst veeleer nieuwe levenskracht verleend; vóór uit de heerlijke gestalten der Olympiërs het levensbloed was weggevloeid, hadden zij, plooibaar van karakter als het volk, dat hen aanbad, de vreemde elementen in zich opgenomen, die hunne jeugd moesten vernieuwen. [1])

Twee nieuwe richtingen zijn het geweest, die meer dan andere onzen dichter de gelegenheid gaven, de godsdienstige taal zijns volks te spreken, zonder zich zelven ontrouw te worden: de Cretensische Zeus-vereering en de Dionysosdienst in zijn nieuwsten vorm. Zullen wij juist begrijpen, wat in deze richtingen Euripides zoo bijzonder aantrok, dan is het noodzakelijk de ontwikkeling van ieder dezer eeredienst na te gaan.

Wat in de eerste plaats den Zeus van Creta betreft, vergeten wij niet, dat, hoe weinig geëerd later de Cretensers ook waren, [2]) toch in oudere tijden het „honderdstedige" eiland in aller oogen de bakermat van veel schoons en heiligs was geweest. De Hellenen zelf erkenden dit, toen zij in den mythischen Daedalus den Vader der Grieksche beeldhouwkunst

[1]) Over deze geschiktheid van de oude godsdiensten tot het opnemen van nieuwe elementen zie men O. Gruppe t. a. p. p. 11 en 152 vv.

[2]) Men denke aan het bekende „*Κρῆτες, Καππάδοκες, Κίλικες, τρία κάκιστα κάκιστα*" en aan het vers, waarop Callimachus (in Jovem. 8) zinspeelt: „*Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί,*" ook geciteerd door Paulus: Tit. 2, die het waarschijnlijk aan Epimenides toeschrijft.

huldigden, en in onze dagen is de spade van Schliemann, naast de bewijzen van Aziatischen invloed zoo te Mycenae als elders ook de voortbrengselen van Creta's kunstzin aan het licht brengende, die traditie komen bevestigen. [1]) Grootendeels voorzeker dankte Creta deze ontwikkeling aan de Phoeniciërs, die al vroeg het eiland hebben beheerscht; maar terwijl reeds onder Phoenicische heerschappij het zelfstandig Helleensch leven tot op zekere hoogte bleef voortbestaan, werd weldra ook wat vroeger geheel on-grieksch was op Creta gehelleniseerd: spoedig vergat Koning Minos zijne afstamming uit de Phoenicische Europa-Astarte, om de bevoorrechte vriend van den Helleenschen Zeus, en de erkende heerscher over den Griekschen Archipel te worden. [2]) Toen werd in den Minotauros de Moloch bedwongen: de Zeus van Creta (*Ζεὺς Κρηταγενής*) had den Phoenicischen Baäl verduisterd, en Koning Minos werd het middelpunt van tal van Helleensche sagen: de mythe van Pasiphaë (Helios' dochter), van Phaedra, van Britomartis, al te gader lichtmythen, ontstaan op Creta. Weldra zien wij de mannen van Creta mede optrekken met Hellas' volkeren in den krijg tegen Troie; zonder ophouden brengen de Doriërs

---

[1]) Over de Cretensische „*Inselsteine*" te Mycenae, en de daarmee overeenstemmende vondsten te Cnosus op Creta, zie men MILCHHÖFER, *Anfänge der Kunst* p. 22 en 39 en HELBIG *das Homerische Epos* p. 14 e. a. Vgl. ook BUSOLT I. 81 en v. ROHDEN in Baumeister's Denkmäler i. v. Mycenae. Over Daedalus zie OVERBECK. *Gr. Plast.* I. 27.

[2]) Thuc. I. 4. *Μίνως γὰρ παλαίτατος ὧν ἀκοῇ ἴσμεν ναυτικὸν ἐκτήσατο καὶ τῆς νῦν Ἑλληνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλεῖστον ἐκράτησε καὶ τῶν Κυκλάδων νήσων ἦρξέ τε καὶ οἰκιστὴς πρῶτος τῶν πλείστων ἐγένετο, Κᾶρας ἐξελάσας καὶ τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας ἡγεμόνας ἐγκατεστήσας. κ. τ. λ.* Zie ook Hom. Od. XIX. 187, Aristot. Pol. II. 7. 1. Over de identiteit van Europa en Astarte en over de stierengestalte van Zeus bij hare schaking zie men Roschers lexicon (v. Helbig) i. v., en Busolt I. 174.

van het vaste land en de Doriërs van het eiland aan elkander de vruchten der voortgaande beschaving, en straks weet ons de heilige poëzie ook van hoogeren invloed der Cretensische mannen te spreken. Had reeds Homerus de bevalligheid hunner reidansen geroemd, hooger steeg hun lof toen de Homerische hymne op Apollo de visschers van Creta aanwees als de begenadigde begeleiders van den Pythischen Phoebus op zijn tocht naar Delphi, [1]) want in dien schoonen lofzang wordt het openlijk verklaard, dat van hun eiland de reinigende dienst van Apollo den Verzoener is overgebracht naar het vaste land. Evenzeer erkent de historische traditie de verplichting van Hellas jegens Creta; ten opzichte van de Lycurgische wetgeving mocht dat ten onrechte zijn: maar zonder vrees voor tegenspraak konden de Cretensers zich beroemen op het feit, dat in een tijd van politieke en sociale beroering te Sparta, naast Terpander den Lesbiër ook de Gortyniër Thaletas derwaarts was ontboden, die de heilige muziek van Creta in Sparta had inheemsch gemaakt. Doch van Thaletas weten wij weinig. [2]) Oneindig veel belangrijker is op dit oogenblik voor ons de bekende Epimenides. Indien het waar is, dat alleen hij in staat werd geacht den Alcmaeonidenvloek af te wenden van Solon's stad, dan moet inderdaad zijn aanzien groot zijn geweest en diep de eerbied voor de symbolische gebruiken waarvan zijne lustratie vergezeld ging. Er ligt een sluier van geheimzinnigheid over zijn optreden te Athene, zooals er een wolk van wonderen hangt over het

[1]) Cretensische reidans op het schild van Achilles, door Hephaistos naar Daedalus' model afgebeeld: Ilias Σ. 591. Cretensische Paean-zangers met Apollo: Hymn. in Apoll. 514 vv. vgl. 394 v.

[2]) Nog minder is bekend van Nymphaeus van Cydonia, die volgens Aelianus (V. H. XII. 50) met Thaletas naar Sparta werd ontboden.

gansche leven van dezen profeet. Te Phaestus of te Cnosus (de beide plaatsen vereeren Zeus boven allen [1]) uit de nymf Balte geboren, door nymfen met heilige spijze gevoed, in eene grot gedurende een zeventigjarigen slaap toegerust met hemelsche wijsheid, leefde hij meer dan 300 jaren als een wonder van Creta. Reiniger van alle zonden, was hij zelf boven allen rein: geen vleesch at hij; niets, wat geleefd had, diende hem tot spijze. De reinheid van dezen priesterlijken profeet verheft ook den godsdienst, dien hij predikte, eene religie, die, ook door den eerbied waarmede alle schrijvers die gedenken, blijken geeft van zich reeds vroeg van den gewonen volksgodsdienst te hebben onderscheiden. Het was de dienst van den Idaeischen Zeus. Reeds de oude pelasgische bevolking had uit het Aziatische moederland deze Zeusvereering medegebracht: getuigen de Cureten, die in Azië te huis behoorden, en de daarmee verbonden dienst van de Idaeische Rhea, de Rhea Cybele van het Oosten. Door de phoenicische overheersching van het eiland is die pelasgische Zeusdienst niet verdreven, maar tijdelijk met phoenicische elementen doormengd, die zich vooreerst in de mythen van Zeus en Europe, den Minotauros enz. openbaren, maar bovendien gedurende de geschiedenis van Creta zich blijven vertoonen in de phoenicische bijnamen waaronder de Grieksche god in verschillende steden werd vereerd. Toch schijnt niet overal deze vermenging te hebben plaats gevonden: bij de Eteokretes, die, uit Phrygië stammende, niet slechts hun Zeus, hunne Rhea, hun Cureten en Dactylen hadden meegevoerd, maar ook zelfs hun heiligen berg Ida derwaarts hadden overgeplant, bleef de pelasgische Zeusdienst rein en onveranderd bestaan. De vraag, welke

[1]) Op de munten zoowel van Phaestus als van Cnosus vindt men Zeus Velchanos afgebeeld. (Zie Bursian *Gr. Geogr.* 557 en 576.)

diepere gedachten die Zeusvereering in Epimenides' dagen mag hebben geopenbaard, laat zich thans niet meer gemakkelijk beantwoorden, want al bemerken wij te Athene, in den tijd van Solon, eerbied voor zijne symbolische reinigingsvoorschriften, al zien wij in dien dienst een streven om zijne adepten tot eene sekte te vereenigen, van eigenlijke theologische innovatiën was eerst sprake toen in lateren tijd de Orphici hunnen invloed op de Cretensische Zeus- en Zagreus-vereering hadden doen gelden. Maar dat in dezen Zeusdienst diepere elementen aanwezig waren, blijkt ons uit de ernstige wijze waarop Euripides zijne sympathie voor den God van Creta heeft uitgesproken. Men hoore zijnen Zeuspriester in de verlorene tragedie „de Cretensers:"

„Thans leid ik een leven, heilig en rein,
Sinds Ida's Zeus me ten dienaar verkoos,
En sinds ik den nachtvorst Zagreus het maal,
Dat geen outervlam kende, met plengoffers wijd.
Hoog hef ik de fakkel tot Cybele's eer
Nu ik gezalfd
  Cureten-priester mij roeme.
Zoo wit als sneeuw is mijn kleed. — Ik ontwijk
Der menschen geboorte, beroer geen lijk,
En ijverig waak ik, dat nimmer mijn mond
Als voedsel geniet, wat geleefd heeft." [1])

---

[1]) Cret. fr. 475a vs. 8. *αγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ*
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως ἀστυδὰς
τάς τ' ωμοφάγους δαῖτας τελέσας
μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀναισχὼν
καὶ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης
οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

Ziedaar woorden van waarachtige devotie, ziedaar eene taal scherp afstekende bij de vlijmende polemiek, waarmee de dichter de Olympiërs had achtervolgd. Zóó sterk is hier het contrast, dat men niet geaarzeld heeft in deze plaats een sprekend bewijs te vinden van Orphisme bij onzen dichter. Maar er is geen afdoend bewijs voor het vermoeden, dat in des dichters dagen de Orphische mystiek aan de mythologie van Zeus Idaeus en Dionysos-Zagreus haar werk reeds had verricht: evenmin de mystieke opvatting van Dionysos als albezielenden wereldgeest als de dualistische tegenstelling van Dionysos, oorsprong des goeds, en de Titanen, scheppers der zonde, behooren in de dagen van onzen dichter te huis, al valt het niet te loochenen, dat geene voorstelling vruchtbaarder veld aan de Orphisch-mystische overpeinzingen zou bieden dan later de Cretensische Zeus-dienst in werkelijkheid heeft gedaan. [1])

Voor de zichtbare voorliefde evenwel, die de Zeus van den Ida bij Euripides opwekte, bestonden andere oorzaken. Vooreerst is er zeker geen God van den Olympus, dien Euripides zóó oprecht kan aanroepen als Zeus zelven. De dichter, die niet aarzelt met den zelfden naam, waarmede Homerus de met eeuwige sneeuw bedekte toppen van den godenberg noemde, het gansche wijde luchtruim (de woning immers van zijnen Zeus), als Olympus te begroeten [2]), die aan één zijner helden de woorden in den mond legt: „Aether, dien de menschen „Zeus" plegen te noemen," hij erkent openlijk genoeg de gedeeltelijke

---

[1]) Aanteekening A.

[2]) fr. 114. ὦ νὺξ ἱερὰ
ὡς μακρὸν ἔπεγμα δίωκεις
ἀστεροειδέα τῶτα διφρεύουσ'
αἰθέρος ἱερᾶς
τοῦ σεμνοτάτου δι' Ὀλύμπου.

overeenkomst van den polytheistischen Oppergod met zijnen goddelijken Aether [1]) om zonder onoprechtheid te kunnen instemmen met de lofzangen, die de geloovige menigte aanheft ter eere van haren Zeus. Hij doet dat te eer omdat op die wijze ook hij de ethische beteekenis kan handhaven van die epitheta, waarmede het volk den hoogste der goden placht aan te roepen. Bedenken wij welken zin Euripides aan Dike en Nomos hechtte, dan erkennen wij gereedelijk, dat ook zijne helden elkander mogen wijzen op den eerbied, dien men verplicht is aan Zeus *Agoraios* te betoonen, op de groote beteekenis van Zeus *Synistor*, die de ondankbaren straft, op Zeus *Horkios* wiens wraak allen meineed treffen zal, op Zeus *Syngeneios* den handhaver van de rechten des geslachts. [2]) Maar alsof deze terugkeer tot de Olympische heerlijkheid Euripides deed vreezen, dat zijn God met de goden des polytheismus zou worden verward, kiest hij het liefst voor zijne hulde een vorm van Zeusvereering, die zich van den gewonen Zeus-dienst duidelijk onderscheidt. En nu lokt hem het feit, dat vooral op Creta Zeus zijn karakter als Lichtgod trouw heeft bewaard, als van zelf naar het eiland, waar die god, welken hij genoemd had: „den Zeus die woont te midden van de sterren," verheerlijkt werd als Zeus Asterios, „Heer van den lichtenden hemel," of troonde in de gestalte van den jeugdigen Zonnegod. En toch was dit niet het voornaamste. Immers ook in Hellas zelf vertoonde in tal van vormen de Zeusdienst dit zelfde karakter. Maar in den dienst van den Idaeischen Zeus leven elementen van reinere, en meer abstracte godsvereering, deels zich openbarende in de kleeding en gebruiken van den priester,

[1]) Aanteekening B.

[2]) Hipp. 1026 (vgl. ook *ibid* 885 *τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμα*) fr. 988. Heracl. 70. 386. Suppl. 1173.

deels zich uitsprekende in de wijze van aanbidding zelve, zooals wij die vinden in een zonder twijfel tot de „Cretensers" behoorend fragment van Euripides:

„U, aller Bestierder, U pleng ik den wijn,
U wijd ik den offerkoek, 't zij U de naam
Van Hades behage, hetzij die van Zeus:
Aanvaard gij de vruchten, die ik u bied
Uit den rijkdom des oogstes en niet gezengd
Door de schroeiende vlam van het outer.
Bij de Goden des hemels voert gij als Zeus
Uw machtigen scepter, doch onder de aard
Deelt gij de regeering van Hades!
O zend uw licht aan hem, die begeert
Den strijd te verstaan van de menschlijke ziel,
't Ontstaan van dien strijd, en den wortel des kwaads;
En die zoekt, welke God door offers verzoend
Hem troost in de rampen kan schenken!" [1])

Veel is er in deze bede, dat den dichter teekent in zijne verhouding tot het polytheisme, maar dit alles wordt beheerscht door dien éénen regel: „Hetzij dat gij in den naam van Zeus,

[1]) fr. 904. *σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοὴν*
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀίδης
ὀνομαζόμενος χαίρεις, σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν.
σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζων
χθονίων θ' Ἅιδῃ μετέχεις ἀρχῆς.
πέμψον μὲν φῶς ψυχῆς ἀνέρων
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν
πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσαμένους
εὑρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

Vgl. Valcken. *Diatr.* p. 43.

of van Hades behagen schept." Want die woorden brengen hulde aan het chthonische karakter van Zeus, dat, hoewel ook in andere vereeringsvormen bekend, in den Idaeischen Zeusdienst een bijzonder duidelijken vorm had ontvangen. Het eiland, dat zelfs het graf van Zeus wist aan te wijzen, kon lichter dan eenige streek van Hellas de samensmelting van den Hemelschen Zeus met dien Pluto prediken, dien immers ook Homerus den *Ζεὺς καταχθόνιος* had genoemd. En wanneer wij nu zien, dat die „onderaardsche Zeus" reeds in Hesiodus' gedicht naast de somberheid van den Polydektes, den „Allen ontvangenden God des doods," ook de vriendelijker trekken van den God der aardsche zegenbrengende vruchtbaarheid bezit, en dat aan hem nevens Demeter voor den oogst een offer wordt gebracht, dan wordt ons ook duidelijk, hoe gemakkelijk de theocrasie dezen Pluton-Eubouleus, dezen den sterveling welgezinden gever van allen rijkdom tot ééne persoon kon maken met den chthonischen Dionysos, den zelfden die in den Cretensischen Zeusdienst als Zagreus werd vereerd. [1]) Nauwkeurig den weg van die vermenging na te gaan, zou, ook al lag het in onze macht, op deze plaats ons te ver voeren, maar hebben wij het feit zelf van die samensmelting eenmaal waargenomen, dan begrijpen wij hoe deze theologische voorstelling den dichter moest aantrekken als uitdrukking eener philosophische waarheid. Ook hier drukt hij de voetstappen van Heraclitus. Met het oog op de Cretensische Zagreus-legende had deze verklaard: „Eén zelfde wezen is Hades en Dionysos," daarmede doelende op de eeuwige wisseling van sterven en leven in het scheppend goddelijk Vuur

[1]) Zie het fragm. uit de Alcmaeonis hierboven op pag. 120. Vgl. verder aanteekening C.

en de wet van den eeuwigen kringloop ook op het menschelijk leven toepassende, had hij gezegd, „dat de stroom des oorsprongs ook de stroom des ondergangs, de Cocytus of Acheron is, en dat die zelfde oorzaak, die ons het levenslicht doet aanschouwen, ons den duisteren Hades voor oogen voert."[1]) Zoo vindt ook Euripides in den God van Creta juist door deze theocrasie eene duidelijke personificatie van de Godheid, die hij aanbidt: den Aether uit wien alles ontstaat en tot wien alles keert, Zeus den Levenwekker, maar tevens Hades den Levenverdelger. En nu, bovendien naar Creta geroepen door de symbolische reinheid der Idaeische Zeus-aanbidding, legt hij dezen God het liefst zijne ernstige vragen voor. Den twijfelaar, die bij zoo menigen door de kunst rijk beweldadigden tempel van zijn vaderland ongeloovig het hoofd had afgewend, zien wij thans de toppen van de Panakra bestijgen om met de eenvoudige geloovigen in de mysteriën van dezen geheimzinnigen God te deelen en Hem als wijgeschenk de bede van zijn gansche leven te brengen: de bede om licht.

Dezelfde oorzaak, die Euripides bracht tot een zoo sympathetische bespreking van de Cretensische Zeus-mysteriën, voert hem tot Dionysos, wiens eeredienst te grooten rijkdom aan diepe, wijsgeerige elementen, en te groote beteekenis in de geschiedenis van Griekenlands godsdienstige en literaire beschaving bezat, dan dat Euripides jegens hem ongeloovig, of zelfs onverschillig kon zijn. De dienst van Dionysos, in

---

[1]) fr. 132. *αὐτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διώνυσος* cf. Plut. *Consol. ad Apoll.* c. 10, waar wel niet Heraclitus' eigen woorden, maar toch zijn gedachtengang wordt weergegeven: *Καὶ ὁ τῆς γενέσεως πότιμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὐπότε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κώκυτος καλούμενος ὑπὸ τῶν ποιητῶν. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ᾅδην ἄγει.*

overoude tijden door Thraco-phrygische stammen reeds uit Aziatische bakermat medegevoerd, had zich later in het bijzonder bij de Europeesche Thraciërs ontwikkeld, zelfs in die mate dat in de vijfde eeuw Herodotus [1]) Dionysos, naast Ares en Cotytto, hoofdgod der Thraciërs noemt. In Hellas echter had, toen eenmaal de Dionysos-dienst uit Thracië over Delphi, Boeotië en de Noord-Peloponnesus was verbreid, al ras het sagenscheppend geloof der Hellenen den Thracischen god een dichterlijken stamboom geschonken, die bestemd scheen hem zijn on-griekschen oorsprong gansch te doen vergeten. De Thraco-phrygische oppergod, thans te Thebe geboren uit Semele, en ingenaaid in de dij van den Allerhoogsten Zeus, aanschouwde omgeschapen in eene Helleensche Godheid, opnieuw het licht. Maar mocht hij nog „Zeus van Nysa„ (*Διο-νυσος*) heeten, [2]) slechts ten koste van zijne oppermacht besteeg hij den Olympus; van de eerste tijden, toen hij wellicht ook in Griekenland boven allen mag hebben getroond, en krachtens zijn chthonisch karakter ook het orakel van Delphi hebben bezield, bewaart de eeredienst op den twee-toppigen Parnarsus nog slechts de vage herinnering en niet lang na zijne overkomst moest hij, de chthonische godheid der vruchtbaarheid reeds verre achterstaan bij de goden des lichts. In den stoet van de Olympiërs, die Homerus aanroept, missen wij zijne gestalte; de „razende Dionysos,“ dien de dichter noemt is meer daemon dan God. Maar duidelijker onderscheiden wij spoedig na Homerus zijne on-helleensche figuur, en dan is het niet in de eerste plaats de Gever des wijns, dien wij door Griekenland in Dionysos gehuldigd zien, maar een Chthonische god, wien

[1]) Herod. V. 7.
[2]) Welcker *Griech. Gotterl.* p. 430.

de fanatische vrouwenschaar, ongetwijfeld naar voorgang der Thraciërs met wild orgiasme placht te smeeken om aan de aarde, van winterkoude verstijfd, de lang onthouden vruchtbaarheid weder te geven. Niet de wijngod, maar de Geest van alle vruchtbaarheid is het, dien de Thyiades aanroepen, dien zij danken, wanneer op haren jubelenden kreet „Bromios Euoi!" de vlakte overstroomd wordt door melk en wijn en door der bijen nectar. [1]) Niet met wingerdranken, maar met klimop, symbool der tierige vruchtbaarheid, had Vader Zeus den onvoldragen zoon van Semele beschut tegen den gloed van het hemelvuur. [2]) Slechts ééne van de uitingen zijner rijke kracht mogen wij zien in de gave des wijnstoks, maar noch den voornaamsten, noch den oudsten zijner karaktertrekken.

Zou het waar zijn, dat die oude, ongrieksche figuur van den chthonischen Dionysos van den beginne af iets oneindig diepers dan het denkbeeld van de eeuwige vruchtbaarheid had bedoeld? Zou werkelijk de dienst van den Thracischen Dionysos de uitdrukking zijn geweest van het gevoel „dat na haar verscheiden uit het lichaam, de menschelijke ziel, met hoogere macht begaafd, blijft voortleven?" [3]) De algemeene theorie waarvan deze hypothese het uitvloeisel is moge hier buiten beschouwing blijven; wat echter den Thracischen Dionysos aangaat, kan ik moeilijk toegeven, dat uit de verhalen van Herodotus, die hier onze voornaamste bron is, iets dergelijks blijken zou. Integendeel: nauwkeurige lezing van zijne verhalen zal ons doen inzien, dat hij althans tusschen de gods-

[1]) Zie het schoone koor uit Eur's. Bacch. 135.

[2]) Voigt in Roschers Lexicon s. v. Dionysos p. 1045.

[3]) Aldus Voigt t. a. p. p. 1032 in aansluiting aan de beschouwingen van Lippert e. a. Zie over diens *Ahnencult-theorie* Gruppe a. w. p. 238–245.

dienstige gebruiken der Thraciërs en het in den Griekschen Dionysos-dienst allengs ontwakend onsterfelijkheidsgeloof geen verband ziet. Van den historischen gang der Dionysos-vereering heeft voorzeker de geschiedschrijver weinig begrip: den heiligen dienst van dien god, door Melampus aan de Grieken overgebracht met offers, phallophoriën enz., acht hij (getrouw aan zijn bekend systeem) ontleend aan de Aegyptische Osiris-vereering, en ofschoon hij de herinnering aan Dionysos' ongriekschen oorsprong niet heeft verloren, [1]) zoekt hij het geboorteland van onzen god, het heilige Nysa, niet meer met Homerus in Thracië, maar in Aethiopië. Maar van meer belang is het, met het oog op de onderstelling, dat uit den Thracischen Dionysos-dienst de onsterfelijkheidsleer in Griekenland zou zijn gekomen, [2]) te hooren, wat Herodotus van de gebruiken dier noordelijke volken zegt: „De Geten, die aan de onsterfelijkheid gelooven," [3]) zoo verhaalt hij ons, „openbaren dat geloof op de volgende wijze. Zij meenen, dat zij niet sterven, maar, dat alwie onder hen heengaat uit dit leven, naar hunnen daemon Zalmoxis reist, dien sommigen van hen Gebeleïzis noemen." (Dit moge nu Dionysos zijn, Herodotus herkent hem niet als zoodanig). „Ook zijn zij gewoon om de vijf jaren een door het lot aangewezen bode naar Zalmoxis te zenden, en deze bode dragen zij alles op wat zij van Zalmoxis

[1]) Herod. II. 49 en 52.

[2]) Dit zegt o. a. Voigt t. a. p. „Für die Geistigkeit des thrakischen Gottes, d. i. für seine Wesensverwandtschaft mit dem abgeschiedenen aber als mächtig fortwirkend verehrten Menschengeiste spricht auch die Thatsache, dasz bei den verwandten Nordthrakischen Stammen der Unsterblichkeitsglaube, wie er den Griechen zu erst in die Augen fiel, als Grundpfeiler ihrer Religion erscheint."

[3]) *Θνήσκειν ἀθανίζοντες* (IV. 94). Het epitheton zelf bewijst reeds, hoe eigenaardig Herod. hunne opvattingen vindt.

wenschen. Op deze wijze zenden zij hem: eenigen staan met drie lanzen in de hand in 't gelid geschaard, terwijl anderen den bode bij handen en voeten nemen, en hem in de hoogte werpen, zoodat hij op de speerpunten neêrkomt. Wordt hij nu daarbij zoo goed aan de speren vastgeregen, dat hij er den geest bij geeft, dan maakt men daaruit op, dat Zalmoxis genadig is gezind, doch indien hij niet sterft zeggen zij: „Dat is de schuld van den bode, die is een slecht mensch," en zij nemen een tweeden bode..." Wat bewijzen nu zulke plaatsen? Voorzeker niet, dat de Thracische Dionysos-dienst de bron is geweest, waaruit Griekenland zijne onsterfelijkheidsleer heeft geput. Aan den eenen kant toch ontbreekt het bewijs, dat in de triëterische vereering van den Thracisch-Griekschen Dionysos van oudsher het denkbeeld van de aanbidding der afgestorvene zielen was belichaamd, en aan de andere zijde zal men moeten erkennen, dat Herodotus er niet aan denkt in dezen Zalmoxis-dienst de sporen van Dionysisch onsterfelijkheids-geloof te vinden. De bewering van de Hellespontische Grieken, dat Zalmoxis eigenlijk een weggeloopen slaaf van Pythagoras was gelooft hij niet, [1]) maar het koele afscheid dat de geschiedschrijver neemt van den Thracischen God: „of nu die Zalmoxis een mensch is geweest, of een inlandsch Daemon van de Geten, in ieder geval nemen wij hier afscheid van hem," is voor ons doel niet zonder belang. Had Herodotus werkelijk sporen van verwantschap gevonden tusschen Thracisch en Grieksch onsterfelijkheidsgeloof, hij zou èn bij de bespreking van de eigenaardige gebruiken dezer Geten, en bij de mede-

---

[1]) Het verdient opmerking dat de tijdgenooten van Herodotus den oorsprong van de leer der onsterfelijkheid veeleer in de Pythagoreïsche philosophie, dan in den Thracischen Dionysosdienst zochten.

deeling der verdere verhalen omtrent Zalmoxis [1]) zonder twijfel daarop hebben gewezen. Dat zelfde geldt ook van Herodotus' verhalen omtrent de gebruiken der Thraciërs, (V. 7 en 4): „De verschillende stammen der Thraciërs hebben nagenoeg allen de zelfde wetten en gebruiken, uitgezonderd de Geten en de Thrausiërs die boven Creston wonen. Over de zeden der „onsterfelijke" Geten sprak ik reeds. Wat nu de Thrausiërs aangaat, in de meeste opzichten volgen dezen de wetten en gebruiken, welke wij bij de overige Thracische stammen opmerkten, maar bij geboorten en sterfgevallen hebben zij de volgende afwijkende gewoonten: Wordt onder hen een kind geboren dan zetten zich al de verwanten rondom den jonggeborene neer, en al de beproevingen des menschen opsommende, jammeren zij over den kleine, die nu, eenmaal geboren zijnde, al de rampen des levens zal moeten lijden; — maar sterft iemand, dan brengen zij onder luid gejuich en vreugdebetoon den doode ter aarde en gedenken daarbij van hoe vele rampen hij door zijn sterven is bevrijd, en hoe groote zaligheid hij thans geniet." [2]) Hoewel nu tusschen de Zalmoxis-vereering

[1]) cf. IV. 94: De Hellespontische Grieken verhalen, dat Zalmoxis bij zijn terugkeer van Samos een groote zaal bouwde, waar hij de voornaamste burgers van zijnen staat ontving, en hen feestelijk onthalende, deze leer predikte, „dat noch hij zelf, noch zijne dischgenooten, noch hun nageslacht den dood zouden zien, maar dat zij, eeuwig levende en en telkens weer op deze zelfde plaats terugkeerende, alle denkbare genietingen zouden smaken."

[2]) Deze opvatting heeft niets bijzonders. Het is alleen de plechtige uitdrukking er van, die Herod. merkwaardig vindt. Zonder twijfel denkt Euripides aan hetgeen H. verhaalt, wanneer hij in fr. 452 zegt:

ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους
τὸν φύντα θρηνεῖν εἰς ὃν' ἔρχεται κακά,
τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.

en deze gebruiken zeker verband moet hebben bestaan, is dit verband door Herodotus niet geconstateerd, ja meer nog: het onsterfelijkheids-geloof is op geene enkele plaats door hem als eigenaardig element van den Dionysos-dienst der Thraciërs aangewezen. [1])

De verhalen van Herodotus bewijzen dus hoogstens, dat ook bij de Thraciërs, en voor een deel wellicht in hunne Dionysos-vereering, zekere denkbeelden omtrent de onsterfelijkheid der ziel tot ontwikkeling waren gekomen; maar in zijnen tijd althans bezat Hellas zelf reeds lang die denkbeelden in meer volmaakten vorm. De triëterische dienst van den Chthonischen Dionysos had eerst in Griekenland zelf zich tot hoogere schoonheid verheven. Niet slechts in de dreunende tonen van het tympanon of de verwarde jubelkreten der Bacchanten had de God der vruchtbaarheid daar zijne hulde gehoord: ook den dithyrambus had zijn dienst aan Hellas geschonken. Lang vóór de dagen van Herodotus en de Tragici had Arion in de cyclische koren den God van Nysa verheerlijkt, hadden Lasus van Hermione, Licymnius van Chios, Simonides van Ceos waardiger uitdrukking gegeven aan de gebrekkige en ongevormde gebeden der menigte. Doch hunne luttelijke fragmenten geven ons weinig begrip van den inhoud hunner zangen: ééne

[1]) Zelfs in de orgiastische Dionysos-vereering erkent Herodotus den Thracischen oorsprong niet. Hij meent, dat de Grieken die aan de Thracische volken hebben gebracht. Zie het merkwaardige verhaal van den Scythischen koningszoon Scyles, die van zijne moeder, eene Thracische vrouw uit de Isterstreek eene zóó groote liefde voor Grieksche wijsheid en godsdienst had geërfd, dat hij zich buiten weten van zijn volk in de Milesische Kolonie Borysthenes liet inwijden in de *τελεταὶ* van Dionysos, een dienst, die de Scythen den Hellenen van Borysthenes spottend deed verwijten „dat zij een god vereerden, *ὃς μαίνεσθαι ἐτάγη ἀνθρώπους*." (IV. 78. vv.)

en de gewichtigste vraag vermogen die enkele stukken niet te beantwoorden: wanneer deed in de aanbidding van Dionysos het eerst de stem der mystiek zich hooren, die terwijl zij de Goddelijke vruchtbaarheid der eeuwige stof na den winternacht noodigde tot ontwaken, ook aan de menschenziel fluisterend nieuw leven na korten doodslaap voorspelde? Bij den schijn der heilige fakkels wiegden de Thyiades, de Attische vrouwen ter aanbidding naar Delphi opgegaan, het wiegjen met den kleinen Dionysos Liknites, [1]) hem dwingend om zich zelven en de slapende natuur tot nieuw leven te bezielen, en te gelijker tijd bracht het college der „Hosioi," uit Delphi's eerste burgers samengesteld, bij het graf van den Chthonischen God plechtige offers. Wanneer heeft voor het eerst de vrome priester vermoed, dat in dit leven en sterven van God zijn eigen ontwaken uit den dood symbolische uitdrukking vond? Door welken invloed is dat geschied?

Een beslist en afdoend antwoord op deze vragen te geven acht ik hoogst moeilijk. Maar wanneer wij bedenken, dat de *openlijke* dienst van den chthonischen Dionysos in dithyramben en phallophoriën ook in den tijd van Euripides zulke meer mystieke denkbeelden niet vertoonde, dan wordt het in onze oogen waarschijnlijk, dat Bacchus' opname in de mysteriën van Eleusis eene der voornaamste aanleidingen tot de hoogere Dionysos-vereering is geweest. Tot die vereeniging van Dionysos en Demeter, beide chthonische godheden der vruchtbaarheid, die tot elkander ongeveer in dezelfde verhouding staan als Zeus en Gaea, gaf hun beider natuur gereede aanleiding. Wanneer wij voor deze vereeniging eene tijdsbepaling zoeken, dan kunnen wij die met Welcker ontleenen aan het

[1]) Voigt t. a. p. 1043. Hermann G. A. 355.

feit, dat de homerische hymnus op Demeter het heil der Eleusiniën bezingt zonder van Dionysos melding te maken, zoodat men mag aannemen, dat in de eerste helft der zesde eeuw de Eleusiniën Bacchos nog niet vierden, terwijl zij toch reeds toen met meer nadruk dan de openlijke godsdienst den ingewijden en vromen aanbidders der godheid een beter lot dan den ongeloovigen na dit leven beloofden. [1]) Maar toen eens Iacchos was opgenomen als „troongenoot van Demeter, de godin te wier eere de cimbels klinken," [2]) toen werkte alles samen om die beteekenis op den voorgrond te brengen, welke ook voor den *parcus deorum cultor et infrequens* de Eleusinische mysteriën een glans van heerlijkheid verleende waarvoor alle twijfeling moest verstommen. [3]) Invloed van buiten had tot de ontwikkeling van dit onsterfelijkheids-geloof in de mysteriën krachtig medegewerkt. Langs eigen weg, ofschoon door godsdienstige traditiën veelal geleid, waren wijzen en godgeleerden, philosophen en theosophen tot gelijke overtuiging gekomen, en toen nu de gedachte der *metempsychosis*, door Pherecydes en Pythagoras gepredikt, met de school der Pythagoreërs naar Hellas was overgekomen, vond zij in de mysteriën

---

[1]) Welcker. *Gr. Götterl.* II. 541. Gemoll *hymn. hom.* p. 269. De beloften omtrent het toekomstig leven zijn nog zeer vaag:

ὄλβιος, ὃς τάδ' ἴδωτεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὔποθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει, φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι.

[2]) Pind. Isthm. VII. 3.

[3]) Preller (Pauly's Reallex i. v. Eleusinia) noemt de vereeniging der beide godheden te Eleusis zeer oud, omdat zij „*recht eigentlich das charakteristische der Eleusinia*" is. Dit bewijst wel de geschiktheid tot vereeniging, maar niet de vereeniging zelve. Ook Limburg Brouwer (*histoire de la civ. en Gr.* II. 202) maakt m. i. niet genoeg onderscheid tusschen oudere en nieuwere berichten aangaande de Eleusinia.

een zoo gastvrije opname, dat zich nauwlijks meer laat beslissen of het de godsdienst was, dan wel de wijsbegeerte, die hier den meesten invloed had. In ieder geval had van dat oogenblik af Iacchos, in den Eleusinischen dienst voor goed opgenomen, en door inlandsche zoowel als overzeesche sagen telkens nauwer aan Demeter en Kore verbonden, voor den geloovigen Athener de beteekenis van eenen onsterfelijkheid predikenden God. Want terwijl aan de eene zijde de godsdienstige poëzie voortdurend aan Dionysos-Bacchos grootere beteekenis gaf, werkte de steeds toenemende aanraking van Hellas met naburige volken aan den anderen kant daartoe mede. Waarheen ook de Griek zijne oogen wendde, overal vindt hij zijnen God weder. Van Thracië en Dionysos' alouden priester-zanger verhalen de Bacchici, uit Creta's gebergte klinkt de paukenslag der Cureten, en den Grieken in Dionysos-Zagreus hun eigen Chthonische godheid aanwijzende, roept die ruischende muziek hen ook derwaarts tot heilvoorspellende mysteriën. Van Phrygiës bergwanden schalt de luide muziek der tympana [1]): ook daar is Dionysos machtig, en met hem moeder Rhea, de Cybele van het Oosten, die nu eens verschijnt als Gaea, Zeus' moeder, dan weer als Demeter, maar steeds de vrouwelijke kracht vertegenwoordigt die naast Dionysos het aardrijk bezielt. [2])

Predikt Eleusis als voorwaarde tot latere zaligheid reinheid in dit leven, de Bacchici, de tot eene sekte vereenigde vereerders

[1]) Het koor der Bacchen in Euripides' tragedie, den Dionysosdienst met dien van Rhea Cybele vereenigend, komt Ἀσίας ἀπὸ γαίας (14. 57. 465. 482) en de tympana zijn in Phrygië uit Creta overgebracht, waar de Corybanten (door Eur. met de Cureten geïdentificeerd) het eerst de tympana uitvonden, cf. Eur. Palam. fr. 589 ὃς ἀν' Ἴδαν τέρπεται σὺν μητρὶ φίλᾳ τυμπάνων ἰάχοις.

[2]) Soph. Phil. 393. Eur. Bacch. *passim*.

van den Thracischen Dionysos maken die reinheid zoozeer tot een eersten eisch, dat zij in spijze en kleeding aan de Dionysosdienaren eene gelijke smetteloosheid voorschreven als Epimenides van Creta en na hem de Pythagoreërs hadden geeischt; en die eisch van reinheid verheft in de oogen van den vromen Sophocles ook den god zelf tot een Reiniger, zoodat hij niet aarzelt Thebe's burgers Bacchos te doen aanroepen om het miasma, dat op hunne stad drukt, weg te nemen. [1])

En in de dagen waarin Euripides zijnen helden zoo menig woord van bangen twijfel aan de goddelijke almacht op de lippen legde, was de macht van dezen eenen god op haar hoogste toppunt. Weinige feesten, die met zooveel enthousiasme, met zulk een geloovige vreugde werden gevierd als de Dionysiën, zoowel de kleine Dionysia, in den winter, als bovenal het groote feest van den God, in de maand Maart, dat lentefeest waarop van alle zijden de feestvierende menigte samenstroomde om te aanschouwen, wat onder den bezielenden adem van Helleenschen, bovenal Attischen kunstzin uit den ouden dithyrambus was geboren: het Attische treurspel. Tegenover dat feest der openlijke, en luidruchtige vreugde, stond de plechtige ernst der kleine Eleusiniën, waar men bij het ontluiken van de eerste lentebloemen aan den Ilissos den terugkeer der Kore herdacht, en aan haren naam dien van Bacchos vastknoopte, [2]) maar heerlijker nog waren de groote Eleusinia waarin de dienst van den Chthonischen Dionysos met dien van Demeter en hare dochter voor altijd onafschei-

[1]) Soph. Ant. 1142 *καθαρσίῳ ποδί.*

[2]) Wellicht als haren zoon. Euripides noemt althans Or. 964 Persephone *καλλίπαις θεά.* — Volgens Steph. Byz. i. v. werd het feest gevierd als „*μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον.*" Zie Welcker t. a. p. II. 546. Preller in Pauly's Lex. i. v. *Eleusinia* en Gr. Myth. I. 648.

delijk was vereenigd, sinds de plechtige Iacchostocht zijne plaats in de rij der feestelijkheden had ingenomen. Geen schooner dag dan die 20ste Boedromion, wanneer de Atheensche mysten zich opmaakten om, aangevoerd door den Iacchagogos, die het heilige godenbeeld droeg, en onder het aanheffen van het geliefde Iacchoslied, in den avond door den Ceramicus en de heilige poort, in plechtigen optocht, langs den Heiligen Weg op te trekken naar het Telesterion aan den Callichorus. „Dan straalt het veld van fakkelglans, dan worden grijsaards-leden rap, dan schudt men alle zorgen af, en last van lange jaren!“ [1]) Schoon was het feest, schooner de belofte die zich daaraan vastknoopte. Want nu Dionysos eenmaal de „Opperste Leidsman der mysteriën“ [2]) was geworden, kwam de geloovige schare niet alleen de heilige handeling onder *zijne* leiding verrichten, de rampzalige Demeter bijstaan in het zoeken van haar dochter, of zich met haar in 't wedervinden van Kore verheugen, maar begon zij tevens duidelijker te gevoelen, dat in de Dionysosvereering de hoop der ziel op wedergeboorte met die der stoffelijke natuur op herleving hand in hand ging.

Het lag niet in de bedoeling van Euripides, deze volksovertuigingen te verwoesten, of als een tweede Lycoërgos zich te wagen in eenen strijd tegen den „razenden God“. Zonder onoprechtheid kon hier de dichter het hoofd buigen, omdat Dionysos, hoe ook in alomvattende macht en veelzijdige beteekenis toegenomen, van meer daemonischen dan goddelijken aard was gebleven. Hij was niet zoozeer eene persoonlijkheid, als eene kracht, en de dichter behoefde hem dus niet voor

[1]) Ranae vs. 343 vv. waar in de beschrijving van den tocht der afgestorven mysten naar hunne zalige woonplaats zonder twijfel onder de schertsende fantasie zeer veel als waarheid bedoelde schildering is gemengd.

[2]) Pollux I. 85 D. ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων.

diezelfde rechtbank der zedelijkheid te dagen, door welke de andere Olympiërs waren gevonnisd; vandaar dat Euripides dezen god niet ontwijkt maar veeleer hoogelijk vereert. Niet slechts in de poëzie van een koorzang, waarin wellicht de betoovering der oude sage den dichter beheerschte en drong te streven naar de gratie van een lied, bezield door rein en naief geloof; neen in den gang van eene geheele tragedie, zocht Euripides de gelegenheid om de diepere beteekenis van die kracht te teekenen, die de menigte in Dionysos huldigde.

De algemeene strekking van die tragedie, de *Bacchen*, besprak ik reeds: de voorstellingen omtrent Dionysos' geweldige kracht zóó als ze daar zijn gegeven, zou zeker de dichter niet als zijn eigen geloof willen erkennen, maar wanneer wij die voorstellingen ontdoen van haar mythologisch kleed, dan vinden wij daarin een duidelijk uitgesproken geloofsbelijdenis van Euripides zelf, een onomwonden erkenning van den grooten Phrygischen Daemon [1]) in zijne eigenlijke beteekenis. Aan Tiresias draagt de dichter het op deze meening te verkondigen, in zijne vermaning aan den ongeloovigen Pentheus:

Doch deze nieuwe Daemon, thans door u bespot —
Geen menschenwoorden zeggen u, hoe machtig eens
Zijn naam in Hellas wezen zal! — O jonge Vorst,
Twee goden zijn er boven allen groot op aard:
Demeter (noem haar Gaea, zoo 't u meer behaagt!)

[1]) Euripides plaatst Dionysos' vaderland veeleer in Phrygië dan in Thracië. Wel is waar noemt Polymestor (Hec. 1265) Dionysos „den mantis der Thraciërs," maar uitvoeriger bespreekt Dionysos zelf zijne herkomst (Bacch. 14):

λιπὼν δὲ Λυδῶν τῶν πολυχρύσων γύας
Φρυγῶν τε, κ. τ. λ.

vs. 21. *κἀκεῖ χορεύσας καὶ καταστήσας ἐμὰς*
τελετάς....

Die menschenspijs in droge vruchten rijpen doet;
Daarnaast de God, die, machtig als Demeter zelf,
Het vruchtbaar vocht: het sappig druifnat, toebereidt:
't Is Bacchus, zoon van Semele.
. . . . . .
Die God is *Mantis*. Immers is het heilig vuur
Van 't Bacchisch razen vol van ware zienerskracht!
. . . . . .
En straks aanschouwt gij 't, hoe hij reeds in snellen sprong
Parnasus' dubblen top bereikt, den thyrsus schudt,
In woeste vaart het vlammend pijnhout zwaaien zal;
En — groot in Hellas wezen! [1])

Willen wij de waarde van deze uitspraak bepalen, dan moeten wij beginnen met op te merken dat er een in het oog vallend onderscheid bestaat tusschen den eerbiedigen toon van Tiresias' woorden over Dionysos en Demeter, en de bitterheid der verwijten, door Euripides' helden aan andere goden vaak toege-

[1]) vs. 272. *οὗτος δ' ὁ δαίμων ὁ νέος, ὃν οὐ διαγελᾷς*
οὐκ ἂν δυναίμην μέγεθος ἐξειπεῖν ὅσος
καθ' Ἑλλάδ' ἔσται. δύο γὰρ ὦ νεανία
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά·
(Γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει)
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὃς δ' ἦλθεν ἐπὶ τ' ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος,
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἠῦρε κἀξενέγκατο
θνητοῖς. . . . . .
. . . . . .
297. *μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε, τὸ γὰρ βακχεύσιμον*
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὸν πολλὴν ἔχει.
. . . . . .
306. *ἔτ' αὐτὸν ὄψει καπὶ Δελφίσιν πέτρας*
ἁλλόμενα σὺν πεύκαισι δικόρυφον πλάκα
πάλλοντα καὶ σείοντα βακχεῖον κλάδον
μέγαν τ' ἀν' Ἑλλάδ'....

Verdere plaatsen over Dionysos zie men in aanteekening D.

voegd. Die eerbied is hier ongeveinsd en verklaarbaar. De dichter eert in deze twee godentypen de eeuwige vruchtbaarheid der onsterfelijke natuur, de kracht der aarde, die zich zelve telkens herschept onder den bevruchtenden adem des Aethers, zij heete dan Demeter, Gaea of Dionysos. De verschillende krachten toch, die door de goden des polytheismus werden vertegenwoordigd mogen nog de oude namen dragen, in des dichters oogen zijn zij alleen in zooverre goddelijk als zij de openbaringsvormen zijn van die eeuwige natuur, die door Zeus bezield, levenskracht geeft aan al het geschapene. Hoogere ethische persoonlijkheid en goddelijke individualiteit vindt Euripides in deze goden niet: immers de ineenvloeiing van hun wezen door de theocrasie kon slechts geschieden ten koste van hun persoonlijk karakter. En voor theocrasie vond de dichter bij de voorstelling dezer godheden ruimschoots aanleiding! [1]) Is Demeter hier Gaea, straks wordt zij als Cybele de Phrygische Magna Mater of als Rhea moeder van den Cretensischen Zeus. Is hare dochter Persephone als Kore fakkeldraagster in Eleusis, ook de glans der hemelfakkel, de maan, is van haar. Zoowel hierdoor vloeit zij tot eene goddelijke persoonlijkheid samen met Artemis-Hecate, als omdat zij, als heerscheres in den Hades, en echtgenoote van Pluto, (den Cretensischen Zeus-Hades) moeder is van Dionysos-Zagreus, en alzoo eene chthonische godin, vruchtbaarheid schenkende aan al wat leeft. Ook Artemis was immers voor den zoekenden blik van Euripides niet maar eenvoudig Leto's pijlendragende dochter gebleven; in haar had hij die kracht der vruchtbaarheid ontdekt, die haar in Asia, vooral in Ephesus [2]) werd toegekend,

[1]) Zie over de theocrasie bij Euripides aanteekening E.

[2]) Zie de bekende albasten staltuette van de Artemis πολύμαστος in Napels (Baumeister Denkmäler p. 131).

en die volgens latere berichten haar ook in den eeredienst ten nauwste met Demeter, Persephone en Dionysos vereenigde. [1])

Demeter-Persephone, Artemis-Hecate, Eileithuia, al deze namen acht de dichter uitdrukkingen voor die ééne kracht, de eeuwig werkende vegetatie der rustelooze natuur, waarvan Dionysos slechts een andere openbaringsvorm is. En wel verre van tegen die godheden te strijden, betuigt hij voor hun chthonisch karakter een diepen eerbied, dieper dan hij anders aan de naar 's menschen beeltenis gevormde Olympiërs kon bewijzen. Slechts waar zij als persoonlijke wezens optreden bestrijdt hij hen, [2]) maar overigens predikt hij ontzag voor hun wezen en juicht in de hulde, die geheel Griekenland hun brengt, ook waar die hulde de vorm van het orgiasme aanneemt. De orgiastische baccheusis zooals Euripides die schildert is een historische studie — geen tafereel uit zijn eigen tijd, — maar de heerlijkheid van den chthonischen Dionysos zelven is van alle tijden: het resultaat van den thiasos is de eeredienst van Eleusis, en voor die mysteriën verstomt het spotwoord op Euripides' lippen. Ook hij zoekt eene plaats in den stoet, die den veel bezongen god vergezelt als deze, door fakkels bestraald den mysten voorgaat op den heiligen weg die naar den Callichoros geleidt, „wanneer het gansche sterrenheir mede opgaat in reien en langs de stranden van Attica de Nereïden in bevallige groepen de schare van verre vergezellen, hulde brengende in haren reidans aan Kore, de met goud gekroonde, en aan hare eerbiedwaardige moeder Demeter." [3])

[1]) Schreiber in Roscher's Lex. i. v. Artemis p. 570.

[2]) Zie hierboven Artemis in den Hippolytus, waar de εὐσέβεια van Hipp. tegenover de godin wordt geroemd, maar zij als zedelijke, zelfbewuste persoonlijkheid fel wordt bestreden.

[3]) Io vs. 1075—1085.

In dit optreden van Bacchos nu ligt voor den dichter de grootste beteekenis van den god. Dat hij de schare geleidt tot de heilige plaats, waar de geheimen der onsterfelijkheid haar zullen worden onthuld, dat verzekert in des dichters oogen aan dezen Dionysos de goddelijke eer. Zelfs in de Bacchen, eene tragedie, die niet den Eleusinischen Iacchos, maar bepaaldelijk den Dionysos van het trieterische orgiasme gedenkt, schemert de herinnering aan Eleusis door, en dat met eene in den loop van het stuk steeds klimmende duidelijkheid. In het begin heet het:

„Welzalig hij die Gods geheimenissen
Verstaat, en 't harte heiligt, als aan hem gewijd." [1])

Hier geldt de hulde nog den eigenlijken orgiastischen Dionysosdienst, dien ook Tiresias (vs. 317) verdedigt tegen onbillijke aanvallen, door de verklaring dat geene vrouw, die kuisch was van nature, ooit daardoor is bedorven. Dat echter de hoogere beteekenis van dien god door den dichter wel degelijk werd herdacht, treedt bij iederen volgenden koorzang klaarder voor den dag tot eindelijk in vs. 902:

„Gelukkig is hij, die de branding der baren
Ontvluchtend een veilige haven bereikt!"

de toespeling op de Eleusinia zoo duidelijk wordt dat zij aan geenen hoorder meer ontsnappen kan. [2])

[1]) Bacch. 72. ὦ μάκαρ ὅστις εὐδαίμων
τελετὰς θεῶν εἰδὼς
βιοτὰν ἁγιστεύει
καὶ θιασεύεται ψυχάν.

Tusschen rein leven en onsterfelijkheid bestaat voor Eur. even als voor de Pythagoreërs een philosophisch verband.

[2]) Zie aanteekening F.

Het zijn dus de Eleusiniën, het is de verkondiging der onsterfelijkheid, die Euripides in Dionysos blijft eeren. Ik acht het in verband hiermede niet zonder beteekenis, dat juist Hippolytus, de ernstige en verlichte vrome naar het hart van den dichter, opzettelijk om de heilige mysteriën bij te wonen van Troezen naar Attica was gegaan, en evenmin dat Hercules, die de tolk is van Euripides' meest geavanceerde opinies ten opzichte van den overgeleverden godsdienst, toch bij zijn terugkeer uit den Hades verklaart, dat hij de zaligheid der mysten een oogenblik heeft mogen aanschouwen. [1]) Maar — niet het geloof in Dionysos als god geeft hem het vertrouwen op de waarachtigheid der Eleusinische beloften; zijne sympathie voor deze godsvereering vindt haren eenigen grond in het feit dat de mysteriën kloek uitspreken, wat zijne wijsbegeerte aarzelend gist.

Op die philosophie had het gemoed van den dichter meer invloed gehad dan zijn verstand: zijne gissingen omtrent een leven na dit leven zijn niet zoozeer conclusies, voortspruitende uit ernstige studie van des menschen aanleg en afstamming, als verwachtingen, gewekt door de gemoedsstemming waarin de beschouwing van dit leven hem bracht. Willen wij Euripides' opvatting van den dood begrijpen zoo moeten wij allereerst vragen naar zijne levensbeschouwing.

Men behoeft slechts weinig met de helden van dezen dichter des pessimismus te hebben verkeerd, om te zien dat de klacht over de nietigheid des levens, in de gansche poëzie van het levenslustige Hellas zoo dikwijls gehoord, bij hem den grondtoon vormt van bijna iederen klaagzang: Wat baat het den

[1]) Hipp. vs. 24. Herc. fur. 610. Men vergelijke ook de voorstelling van de zaligheid der mysten in de Ranae van Aristophanes.

mensch of hij al stamt uit de godheid? „Een naam slechts is hij — een schim, een nachtspook onzer droomen." [1]) Zijn leven? 't Is slechts een schaduw als hij zelf — de inhoud van dat leven zwoegen en smart; kortom:

„Neque tam terribilis ulla fando oratio est
Nec sors nec ira caelitum invictum malum,
Quod non natura humana patiendo extollat." [2])

Zoo spreekt arm en rijk. Wel is waar zoeken de helden soms troostgronden, ja zelfs verkondigt de geloovige Theseus deze stelling, dat de som van het goede in 't leven het kwade overtreft — „want als dat niet zoo was, zouden wij niet leven," maar de waarde van deze argumentatie is nauwelijks twijfelachtig. En van dit gehalte zijn ook de meeste andere troostredenen: „Daar" — zoo redeneert men — „diegene nog als de gelukkigste mag gelden, die van den eenen dag op den anderen vrij van rampen blijft, is het 't beste althans maar het vertrouwen op de toekomst niet te verliezen, en overigens,

---

[1]) Herc. fur. 111. *ἔστη μόνον καὶ δόκημα νυκτέρωπον ἐννύχων ὀνείρων.* Dit is het *σκιᾶς ὄναρ* van Pindarus, in fr. 25 met bijzonderen nadruk herhaald omtrent den ouderdom *„γέροντες οὐδέν ἐσμεν ἄλλο πλὴν ὄχλος καὶ σχῆμ', ὀνείρων δ' ἕρπομεν μιμήματα,"* en elders: *„τί δ' ἄλλο; φωνὴ καὶ σκιὰ γέρων ἀνήρ."* Uit den grooten schat van verzuchtingen, die Euripides aan den ouderdom wijdde, geeft verder Stobaeus Tit. CXVI nog enkele.

[2]) Dit is Cicero's vertaling (Tusc. IV. 62) van de eerste verzen der Electra:

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν δεινὸν ὧδ' εἰπεῖν ἔπος
οὐδὲ πάθος, οὐδὲ ξυμφορὰ θνήτου
ἧς οὐκ ἂν ἄραιτ' ἄχθος ἀνθρώπου φύσις.

De in den tekst hieraan voorafgaande woorden drukken de gedachten uit van Phaedra's voedster (Hipp. 190 en 207) en den bode in de Medea (vs. 1204).

nu eenmaal het leven zoo weinig goeds brengt er maar naar te streven dat men van den morgen tot den avond komt zonder al te veel droefheid." [1])

De oppervlakkigheid van deze vertroostingen tegenover zoo vele ernstige klachten toont wel, dat de dichter uit de beteekenis van het leven zelf weinig werkelijken troost wist te putten, en dat in zijne oogen „het leven inderdaad niet was een leven, maar eene ramp." Deze overtuiging is het, die hem telkens nieuwe woorden doet zoeken voor de oude gedachte:

„Nimmer geboren te zijn — dat ware den menschen het beste.
Dit is het tweede: de poort van Hades ras te bereiken." [2])

daarom prijst hij de zeden der Thraciërs, die jubelen op het graf hunner afgestorvenen, daarom is Bellerophontes nergens bitterder, dan wanneer hij den toestand van leven en maatschappij ontleedt (fr. 287), daarom verwerpt ook Andromache den troost, dien Hecuba (Troad. 628) in het leven vindt omdat alle leven nog hoop brengt, met deze woorden:

„Gelijk met sterven acht ik: niet geboren zijn.
Maar boven smartelijk leven stel ik nog den dood.
De doode lijdt niet: onbewust is hij van smart." [3])

en nog verder gaat fragm. 900 waar niet alleen het niet

---

[1]) Hecub. 629. Phaeth. fr. 823. Suppl. 953. Herc. fur. 503 en vele andere plaatsen.

[2]) *τρῶτον μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,*
δεύτερον δ' ὅττι τάχιστα πύλας Ἀίδαο περήσαι.

[3]) Troad. 628. *το μὴ γενέσθαι τῷ θανεῖν ἴσον λέγω*
τοῦ ζῆν δὲ λυπρῶς κρεῖσσόν ἐστι κἀποθανεῖν,
ἀλγεῖ γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν ᾠσθημένος.

Het laatste woord is corrupt. Ik vermoed, dat er *λελησμένος* moet staan. Zie aanteekening G.

geboren worden boven het leven wordt geplaatst, maar deze gedachte bovendien als een schrikbeeld al diengenen voor oogen wordt gehouden, die in ijdele onnadenkendheid het wagen kinderen tot dat leven te verwekken.

Zoo brengt de levensbeschouwing van den dichter hem er reeds toe den dood als einde der levensrampen te begeeren. Maar verder nadenken toont hem in het sterven nog een stelliger troostgrond. De wreede onzekerheid des levens, de eeuwige wisseling van het bestaande had hij aangeklaagd, de rustelooze beweging uit Heraclitus' wereldsysteem op het terrein van zijne eigene levensbeschouwing overgebracht. Het „niets blijft op de zelfde plaats" op tallooze wijzen herhaald, deed niet alleen het oog van den vermoeide op den dood staren als op de éénige „verpoozing der moeiten," [1]) maar evenals de wijsgeer in de wisseling van dood en leven het ware levensbeginsel des heelals had gevonden, zoo begint de dichter de hoop te koesteren dat ook voor de menschelijke ziel de wet der wisseling gelden zal. Immers ook Heraclitus had in zijn wijsgeerig stelsel het voortbestaan der menschelijke ziel na den dood aannemelijk geacht. Zijne stelling „dat de menschen sterfelijke goden zijn" [2]) heft, daar zij slechts algemeene onsterfelijkheid der zielestof veronderstelt, consequent doorgevoerd, wel is waar, de mogelijkheid van persoonlijk voortleven eigenlijk op, maar uit besliste getuigenissen blijkt, dat hij zich de zielen zelve aan den zelfden kringloop onderworpen denkt als

---

[1]) Vgl. hierboven pag. 280, en zie o. a. Io 1510—1514, Troad. 608, Orest. 981, fr. 685, Suppl. 960, fr. 908.

[2]) ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, d. i. „het vuur, de levensadem van den mensch, onsterfelijk op zich zelf, is in den mensch voor een' korten tijd aan de vergankelijke vormen des lichaams gebonden."

al het andere. Ook de ziel doorloopt den „weg opwaarts en nederwaarts, zoo goed als alles wat bestaat," met andere woorden: door den eeuwigen drang naar verandering, die de levenswet is van het gansche heelal, wordt ook de ziel gedreven zich tijdelijk gevangen te geven in den kerker des lichaams om zich later weder daaruit te bevrijden door den dood, die voor haar het leven is. [1])

Aldus de wijsgeer van Ephesus. Maar terwijl de fragmenten, die ons omtrent zijne zienswijze inlichten, ons kort en beslist, ofschoon duister, worden toegeroepen evenals de onwankelbare verkondigingen der Pythia, verbergen zij, juist door hunne kortheid, al den twijfel, al de tegenspraak, al het ongeloof, die in de ziel van den wijsgeer hebben gestreden, vóór hij het woord uitte, dat zijne onsterfelijkheidsleer tot den sluitsteen van zijne wijsbegeerte moest maken. De dichter daarentegen heeft ons in zijne tragediën als het ware het geopend dagboek van zijn zieleleven gegeven, vol hoop en vrees, vol twijfel en ongeloof: hier zoekt men te vergeefs naar eene altijd en zonder wankelen vastgehouden overtuiging. Bij de vraag in hoeverre Euripides zich ook hier leerling van Heraclitus heeft betoond, behooren wij dan ook wel in de eerste plaats na te gaan, welke houding diegene van zijne hoofdpersonen, die persoonlijk tegenover het raadsel van den dood komen te staan, aannemen, maar veel licht kunnen wij van dat onderzoek niet hopen. Vier vrouwengestalten vragen hier onze aandacht: Alcestis, Polyxena, Macaria en Iphigenia.

Alcestis is geene Melanippe! Zij philosopheert niet over den dood, maar sterft zooals eene geloovige Grieksche sterven

[1]) Deze gedachte is aan de voorstellingen der Pythagoreërs nauw verwant. Vergl. Zeller I. 647 en de daar aangehaalde plaatsen, ook die welke H's. opvattingen aangaande de daemonen vermelden.

moet: In de visioenen, die haren dood onmiddellijk voorafgaan, ziet zij den veerman met zijn oude donkere boot en hoort hem roepen: „Kom! Wat talmt gij!" Admetus en het koor denken zich haar in de duisternis van den Hades, Heracles zal haar aan Thanatos zelf, die ook in eigen gedaante voor de oogen der toeschouwers treedt, betwisten, kortom, de geheele tragedie beweegt zich op zuiver mythologisch gebied. Toch schemert ook reeds hier eenig nadenken over zelfbewuste onsterfelijkheid door, namelijk als Alcestis (vs. 743) tot Admetus aangaande den Hades deze woorden bezigt: „indien wellicht den braven daar eene toekomst wacht," eene opmerking, waaraan wij zeker niet veel gewicht mogen hechten, maar die toch eenigszins aan beteekenis wint, wanneer wij zien, dat reeds in de Alcestis enkele sporen te vinden zijn van bekendheid met Heraclitus' gedachten over den dood. [1])

Alcestis' vrijwillig sterven was eene daad van moed en dit bracht er den dichter als van zelf toe om, ten einde de beteekenis van die daad te verhoogen, het sterven hier als eene smart voor te stellen. Voor Polyxena, Hecuba's dochter daarentegen was het leven zelf zoo rijk aan de zwaarste smarten, dat haar de dood reeds als bevrijder welkom moest zijn. Wanneer zij het dan ook hoort, dat zij als offer op het graf van Achilles zal moeten vallen, beweent zij wel hare moeder, die in haren ouderdom eenzaam achterblijven zal, maar haar eigen lot beklaagt zij niet. Zij verklaart het zelve, dat „sterven het beste is, wat haar kan worden beschoren." [2]) Maar tusschen zoodanige begeerte naar den dood, en werkelijke hoop op onsterfelijkheid ligt nog een lange weg, en in Polyxena's

---

[1]) Alc. 774. εἰ δέ τι κἀκεῖ πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς. Vergel. aanteek. H.

[2]) Hecub. 213. ἀλλὰ θανεῖν μοι
ξυνεύνοια κρείσσων ἐκύρησεν.

teeder afscheidswoord tot Hecuba: „Wat zal ik Hector uwen zoon, wat den gestorven Priamus uit uwen naam zeggen?" zal niemand iets meer zoeken, dan de taal van het oude overgeleverde volksgeloof. Niet op eene philosophische metempsychose hoopt zij, maar op den Hades der vaderen, wanneer zij, gereed den genadeslag te ontvangen in edele hooghartigheid spreekt:

„Argiven, gij verdelgers mijner vaderstad!
Vrijwillig sterf ik! Niemand roer' mijn lichaam aan.
Ik zal mijn hals ter slachting zonder beven biên;
Maar doodt me, in naam der goden, vrij en ongeboeid:
Als vrije wil ik sterven. Ziet, een koningskind
Schaamt zich slavin te heeten in het doodenrijk!" [1])

Macaria, de dochter van Heracles (in de Heracliden), heeft een meer wijsgeerigen aanleg, zij is een veel moderner karakter dan Polyxena. Maar ook bij haar is het onsterfelijkheidsgeloof niet krachtig ontwikkeld. Zij verneemt dat slechts de dood van één der kinderen van Heracles zijn geslacht zal kunnen redden, en terstond is zij bereid haar leven ten offer te brengen, maar dat haar na den dood een loon voor dit offer zou kunnen wachten, spiegelt zij zich niet voor: integendeel, het begeerlijkste wat zij van den dood weet te vragen is: rust; en als zij een oogenblik denkt aan de mogelijkheid, dat daar ginds nog weder een nieuw leven zou aanvangen, dan onderdrukt zij die gedachte zoo snel mogelijk met dezen wensch: „Ach, moge daar ginds maar niets meer ons wachten!" [2])

[1]) Hecub. vs. 547 vv. Zie ook aanteekening I.

[2]) Heraclid. vs. 474—596, vooral de laatste regels:

εἴη γε μέντοι μηδέν· εἰ γὰρ ἕξομεν
κακεῖ μεριμνᾶς οἱ θανούμενοι βροτῶν,
οὐκ οἶδ' ὅποι τις τρέψεται· τὸ γὰρ θανεῖν
κακῶν μέγιστον φάρμακον νομίζεται.

Met meer zorg heeft de dichter den strijd geteekend, dien Iphigenia, in deze trits van jonkvrouwen niet de minst aantrekkelijke, te strijden heeft. Zij ziet den dood niet met kalmte tegemoet, en hoe zou ze dat ook kunnen! Polyxena wachtte de slavernij, Macaria was reeds verbitterd tegen het leven door eene jeugd vol van de gevaren der ballingschap. Maar blijde als de herinnering der kinderjaren in het paleis van haren vader, was de toekomst die Iphigenia toelachte: wat wonder dan zoo zij terugdeinst voor de sombere gestalte van den doodsgod, die zich plotseling tusschen haar en hare toekomst is komen plaatsen? De bede, die haren vader door het hart snijdt: „de kunst van Orpheus, die zelfs steenen roerde bezit ik niet! O laten dan mijne tranen mijne wijsheid zijn," is vol van liefde tot het leven en van angst voor den dood:

„Ach dood mij niet
Reeds vóór mijne ure! 't Is zoo zoet het licht te zien.
Ach dwing mij niet t'aanschouwen, wat de Hades bergt!"

Niet de vrees voor eene onzekere toekomst, maar de afschuw van het niets zijn geeft haar zulke woorden in den mond:

„Niets wacht ons onder d' aarde. Zinneloos de mensch,
Die wenscht te sterven. Ja, een leven vol ellend
Acht ik nog eindloos beter dan den schoonsten dood!" [1])

Maar dat is de taal der wanhoop. Het edelste van haar gemoed stemt met die woorden niet in. Wanneer zij straks in eenen klaagzang hare droefheid heeft uitgestort, en ernstig tot zich zelve is ingekeerd, dan wordt zij zich harer roeping bewust, en in dat bewustzijn neemt ook de dood eene andere gedaante voor haar aan. Eigen begeerten vergetende spreekt

[1]) Iph. Aul. vs. 1211—1253, vooral vs. 1251 τὰ τέρθε δ' οὐδέν.

zij de woorden uit, die haar verheffen tot een ideaal van Attische vaderlandsliefde:

„Niet voor U slechts — voor gansch Hellas hebt g' o Moeder mij gebaard!"

Haar dood zal Ilios tuchtigen, Hellas wreken, den vrede herstellen: eeuwige dankbaarheid zal het loon voor haren vroegtijdig sterven zijn. Reeds nu verschijnt de dood in een minder verschriklijk licht; als straks de jonkvrouw zich opmaakt naar de plek waar het offermes haar wacht, dan komt een nieuwe geest over haar; de „Stedenbedwingster van Ilios" bant de tranen van het offerfeest; en wanneer zij het licht van Zeus haren laatsten groet brengt spreekt zij niet meer van Hades en duisternis, maar met eene — zij het ook vluchtige — toespeling op grootere verwachtingen heet het: „Een ander leven zal ik weldra leven, een ander lot zal thans mijn deel zijn." [1])

Hier is ongetwijfeld eene zwakke uiting van hoop. Maar deze weinige woorden zijn niet voldoende om Iphigenia tot eene priesteres van het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid te verheffen. En dat is ook de indruk, dien Polyxena en Macaria bij ons achterlieten. Hetzij Euripides op dit punt meer dan op andere het traditioneele karakter zijner helden wenschte te bewaren, hetzij hem de kracht en de geloofsmoed ontbraken, die noodig waren om hetgeen hij giste en hoopte in eene bepaalde persoon te belichamen: eene held of heldin, die in de vaste overtuiging van een beter leven den grond voor een moedigen dood vond, waagde hij niet te teekenen.

Toch kan de Hades van Polyxena onmogelijk het laatste woord van des dichters eigen overtuiging zijn geweest. Maar

[1]) Iph. Aul. 1505, ἕτερον, ἕτερον αἰῶνα καὶ μοῖραν οἰκήσομεν.

de twijfelzucht, die zijn gansche leven beheerschte, vond nergens een terrein vruchtbaarder dan dit, en het valt niet gemakkelijk in de uitspraken zijner helden aangaande den dood zijn eigen positief geloof op te sporen. Geene vraag, die zich meer bij voortduring aan hem opdrong, geene, die hij meer aarzelde beslist te beantwoorden. Dikwijls ontkennen zijne helden de onsterfelijkheid en stemmen in met Alcestis. „De doode is niets meer," zegt deze, en wel is waar moet dit woord in de eerste plaats den weeklagenden Admetus er op wijzen, hoe weinig ruimte zij na haren dood in zijn hart zal bekleeden, maar de voorliefde, die Alcestes voor die uitdrukking aan den dag legt, bewijst toch tevens dat „dood zijn", en „niets zijn" voor haar vrij wel één is, en dat onder haar geloof aan Hades en Charon zich de verwachting van een onbewust schimmenleven verschuilt. [1]) Wie de Vorstin in dat geloof heeft zien sterven zal weinig hechten aan de bede van het koor, die haar tot daemon verheft, en haren bijstand inroept. En hier wordt nog alleen de toeschouwer in zijn geloof aan de vervulling dier bede geschokt door Alcestis' eigen meening, maar op vele plaatsen in Euripides' tragediën vinden wij ook bij de biddenden zelf slechts een zwak geloof aan helpend en werkend voortbestaan der afgestorvenen en van vele overdenkingen is de slotsom deze, dat hetgeen uit het „niets" voortkwam ook weer tot „niets" zal terugkeeren. [2])

Men meene echter niet, dat Euripides hiermede de onsterfelijkheid gevonnisd achtte. Wilde men slechts het voortleven onder den zelfden naam, in de zelfde persoonlijkheid, met de macht en de geneigdheid om op het leven hier op aarde nog

---

[1]) Alcest. 381—387, zie ook 390 en 393.

[2]) cf. Troad. 1312. 631, etc. Over den eeredienst der afgestorvenen zie men aanteekening J.

een zekeren invloed te oefenen, of althans daarvan niet geheel onkundig te blijven, onsterfelijkheid noemen, dan is het niet twijfelachtig of Euripides neigde in deze zaak meer tot ongeloof dan tot geloof. Maar zijn gemoed had hem nog iets anders leeren denken bij de namen van leven en dood, en die gedachte vond weerklank in de beloften en toespelingen der Eleusinia, en steun in de wijsbegeerte van Heraclitus.

Een zedelijke eisch, dien de dichter aan het leven stelt, is, dat alle deugd onsterfelijk zij. De onwankelbare rechtvaardigheid der Goddelijke Dike verzekert aan alle deugd eer en roem, [1]) hetzij reeds in dit leven, hetzij later. Indien dan nu waarlijk die roem „alle schatten te boven gaat," [2]) dan is dat om geene andere reden dan omdat hij „ook voor hen, die gestorven zijn nog straalt." Hoog staan zij, die naar dien roem streven, hoog de staten die hunnen dapperen die heerlijkheid verzekeren. Odysseus oordeelt, dat gebrek aan eerbied voor de gestorvenen reeds menigen staat ten val bracht, en hij spreekt naar het hart van Athene, dat het uitnemend verstond, zijne dooden te eeren, [3]) wanneer hij verklaart: dat hij bereid is zich in dit leven met het strikt noodzakelijke tevreden te stellen, maar boven alles begeert dat zijn graf in eere blijven zal, *omdat die eer lang voortleeft.* [4])

Is in deze woorden eene schemering van onsterfelijkheidsgeloof waar te nemen, duidelijker vorm neemt deze gedachte aan in het volgende fragment:

---

[1]) fr. 477. πόνος γὰρ ὡς λέγουσιν εὐκλείας πατήρ.

[2]) fr. 1016. οὐ γὰρ λέλοιπε δοῦλον οὔτε χρημάτων
οὔτ' εὐγενείας, οὔτε θωπείας ὄχλον κ. τ. λ.

[3]) Zie Pericles' ἐπιτάφιος bij Thuc. II. 34 vv.

[4]) Hecub. 306 vv. vooral de woorden διὰ μακροῦ γὰρ ἡ χάρις, vgl. Herc. fur. 357 en fr. 857.

De deugd gaat niet te gronde, waar een vrome sterft.
Zij leeft als 't lichaam is gestorven eeuwig voort:
Doch sterft de booze, dan verdwijnt zijn gansch bestaan.[1])

Men zou van dit fragment kunnen zeggen, dat eene voorstelling die de goeden laat voortleven doch de boozen niet, geen eigenlijk onsterfelijkheidsgeloof is; maar juist deze onderscheiding is kenmerkend in verband met de gronden waarop Euripides zijn hoop aangaande de toekomst bouwt. De leer dat het goede onsterflijk is — want de arete heeft in de aangehaalde regels werkelijk door de tegenstelling met het lichaam een zelfstandig karakter [2]) — is eene consequentie zijner anthropologie. Had Heraclitus geleerd, dat de menschelijke ziel in het eeuwige vuur voortbestaat, en verklaard, dat den mensch na zijnen dood gansch andere dingen wachten dan hij vermoedt, ook den dichter had de overeenkomst tusschen het leven der onbezielde elementen en den mensch aangegrepen [3]) en peinzende over het geheimenis van den dood, die het zichtbare leven doet stilstaan zonder dat men weet werwaarts de levensadem, die uit God was, is gevaren, had hij gevraagd:

„Wie weet het, of ons leven niet juist sterven is
En 't sterven leven?“ [4])

Deze vraag mocht het wufte Athene eer een lach om de

[1]) fr. 734. ἀρετὴ δὲ κἂν θάνῃ τις, οὐκ ἀπόλλυται,
ζῇ δ' οὐκέτ' ὄντος σώματος· κακοῖσι δὲ
ἅπαντα φροῦδα συνθανόντ' ὑπὸ χθονός.

[2]) Zie fr. 363 waar de „deugdzamen“ voor de „deugd“ in de plaats zijn gekomen.

[3]) Zie hierboven pag. 283 en vooral fr. 1002.

[4]) fr. 639. τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

Vgl. Ar. Ranae 1482. 1082.

lippen brengen dan ernst in het hart; zij mocht Aristophanes verleiden tot een goedkoopen, en na Euripides' dood min waardigen spot, ja, hem zelfs ernstiger beschuldiging doen uitspreken tegen den man, die bij al zijne andere vergrijpen ook nog dit had gevoegd, dat hij zijne heldinnen „het leven dood zijn" had doen heeten; in waarheid was deze navolging van Heraclitus' wijsheid iets beters waard dan de scherts van Aristophanes. De gissing in de aangehaalde verzen uitgesproken en elders herhaald [1]) vindt steun in de voorstelling, die de dichter zich van de samenstelling des menschen vormt. Door den bevruchtenden adem des Aethers is de mensch het allereerst uit de aarde opgekomen; en ook thans nog is hij samengesteld uit stoffelijke (aardsche) elementen en hemelsche (vurige) levensstof. Alles, wat voortkwam uit die aardsche stof moet — zoo leeren den dichter zijne beide leermeesters — wederom aardstof worden. Dus keert bij den dood het lichaam terug tot de aarde, maar de levensadem, het aetherische, dus de reine ziel, stijgt tot den Aether op [2]).

Volkomen beslist en zonder aarzeling zien wij evenwel den dichter zijne conclusie niet trekken. Men ziet bij den eersten

[1]) Phrix. 830. *τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὁ κέκληται θανεῖν*
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί, πλὴν ὅμως βροτῶν
νοσοῦσιν οἱ βλέποντες, οἱ δ' ὀλωλότες
οὐδὲν νοσοῦσιν οὐδὲ κέκτηνται κακά.

In deze verzen wordt echter de philosophische beteekenis der eerste regels zeer verzwakt door de geheel te onpas er aan toegevoegde bespiegeling.

[2]) Antiope fr. 195, *ἅπαντα εἴκει χθών, πάλιν τε λαμβάνει.* Vgl. Alex. fr. 53, Chrys. fr. 836. Over Anaxagoras z. m. Zeller I. 907. Met de mythologie brengt Eur. dit denkbeeld in overeenstemming als hij Phoeniss. 671, van de Sparten, wier stamvaders uit de aarde waren voortgekomen, zegt: *οὐδαρόφρων δέ τιν φόνος πάλιν ξυνῆψε γᾷ φίλᾳ, αἵματος δ' ἐδέξατο γαῖα τὸν ἐκαλίσσει δεῖξεν αἰθέρος πτοιᾷς.*

oogopslag niet veel onderscheid tusschen Anaxagoras' leer van de stofwisseling, (de „ontbinding") en deze uitspraak van Theseus:

„Verbergen wij de dooden onder 't kleed der aard,
Dat ieder deel kan keeren naar de zelfde plaats,
Van waar het kwam: ten Aether stijge d' adem op,
Het lichaam daal' in d' aarde. Niets toch noemen wij
Ons eigen: Slechts tot kort verwijlen hier op aard
Was 't ons gegund. Dan keert het weer naar hem, die 't schiep." [1])

En toch is er onderscheid tusschen den meester en den leerling. Ofschoon op physiologisch gebied een getrouw volger van Anaxagoras, blijft hij hier niet op diens standpunt staan. Had voor hem niet de Aether een hoogere meer geestelijke beteekenis? Ligt niet bij de opname in den goddelijken Aether noodzakelijker wijze de gedachte eener onvergankelijkheid des geestes voor de hand? Welnu, dan kan zijne philosophie ook hier Heraclitus' leer volgen, en de zelfde hand, die hem

---

[1]) Anax. fr. 19. (Schaub.) *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν ἔνθα νῦν ἡ γῆ. Τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος* cf. IREN. adv. haer. II. 14. 2. (Zeller I. 907.) *Anaxagoras.... dogmatizavit facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus.*

Suppl. 531. *ἐάσατ' ἤδη γῇ καλυφθῆναι νεκροὺς*
ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο
ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν· πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα
τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν· οὔτι γὰρ κεκτήμεθα
ἡμέτερον αὐτὸ πλὴν ἐνοικῆσαι βίον·
κἄπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν.

Het is een gevolg van de zelfde opvatting als Eur. den doode *γῇ καὶ σκιά* noemt. Zoo b. v. fr. 536. Iets meer persoonlijk, maar tevens meer mythologisch klinkt het Suppl. 1140:

βεβᾶσιν· αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη
πυρὸς τεταμένας ὁποδῶ·
ποταμοὶ δ' ἡνύσαν τὸν Ἅιδαν.

sterkte in zijne sombere minachting voor het leven kan hem thans den troost schenken:

„Eén ramp is het leven der menschen, en nooit
Komt van al zijn ellende verpoozing.
Doch schooner een leven, of wat het ook zij,
Bergt d' eeuwige nacht in zijn donkeren schoot. —
En wij? In verblinding beminnen wij slechts
Den onzekeren glans van dit aardsche bestaan,
Wijl niemand ons zeide wat later ons wacht,
En het onderaardsche ons niet werd onthuld:
Zoo dwalen w' in ijdle vermoedens." [1])

En elders heet het: „Ofschoon ieder van ons duizende rampen heeft te torschen, toch grijpen wij *φιλόζωοι βροτοὶ* met dwaze liefde dit leven vast. Omdat wij van den dood geene ondervinding hebben vreezen wij te scheiden van dit leven."

Veel verder dan tot deze schemering van vertrouwen op een beter leven heeft de dichter het niet gebracht. Menschelijk nadenken was ook in zijne oogen niet bij machte den nevel te doen scheuren, die de overzijde des grafs bedekt, maar toch moest voor hem, die van den terugkeer des geestes (het goddelijke in den mensch) tot het aetherische element een „*φίλτερον ἄλλο*" verwachtte, dit duidelijk zijn, dat het een overgang tot persoonlijk voortleven en geen sterven was, wanneer „de mensch, straks nog bloeiend in volle lichaamskracht, gelijk

[1]) Hippol. vs. 191. *ἀλλ' ὅτι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο*
ὀκότος ἀμπίσχων κρύπτει νεφέλαις.
δυσείρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες
τοῦδ' ὅτι τοῦτο σείλβει κατὰ γῆν
δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βιότου
οὐκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπο γαίας·
μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.
Vergel. ook fr. 813. *τοῦ θανεῖν δ' ἀπειρία* etc.

een ster, die verbleekt, wordt uitgebluscht, en zijn adem opstijgt ten hoogen Aether." [1]) Eene kleine aanwijzing van deze verwachting vinden wij in de volgende woorden van Lactantius (Eur. *fr. dub.* 1100) „*neque enim falsa est illa sententia, quae apud Euripidem fertur in hunc modum: quae hic mala putantur haec sunt in caelo bona;*" de christianiseerende wijze van uitdrukking heeft hier wel is waar Euripides' eigen woorden geheel schuil doen gaan, maar de grondgedachte spreekt van dat zelfde vertrouwen, dat wij ook in de bovenaangehaalde verzen waarnemen. [2]) Zoo vinden wij enkele malen de bewijzen dat de dichter, hoe aarzelend ook zijne gedachtenuiting op dit punt was, toch wel getracht heeft, voor de hope op „lieflijker leven," eenen wijsgeerigen grond te vinden. Wij hooren hem o. a. in het 1014de fragment verklaren, „dat de geest van den afgestorvene wel niet in den gewonen zin des woords voortleeft, maar toch door zijn terugkeer in den schoot des onsterfelijken Aethers begaafd blijft met onsterfelijke denkkracht." [3]) In deze ἀθάνατος γνώμη herkennen wij Heraclitus. De leerling, die deze voorstelling putte uit den gedachtenschat van den wijsgeer van Ephesus speelt niet ijdel met woorden als hij den dood „een ander leven" noemt, (*Io* 1055) ja, ook het afscheidswoord van Medea tot hare kinderen:

„Zoo weest gelukkig — maar, daar ginds...!"

spreekt in de bitterste omstandigheden die zelfde hoop uit.

Een hoogeren graad van zekerheid bereikten des dichters

---

[1]) fr. 961.

[2]) Zie over dit fragm. aanteekening K.

[3]) fr. 1014. ὁ νοῦς
τῶν καθαιρόντων ζῇ μὲν οὐ γνώμην δ' ἔχει
ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

verwachtingen niet, [1]) maar juist dit vage van zijne veeleer op ethische dan op philosophische gronden steunende overtuiging was oorzaak dat hij gaarne luisterde naar de stem der mysteriën, die noodigde tot eerbiedige hulde aan Dionysos. En te meer vindt hij vrijheid om zijn gebed te vereenigen met dat der schare, omdat hij in Dionysos en Demeter chthonische machten ziet, die hij eert als openbaringsvormen van den hoogen scheppenden Aether-god.

Maar voor de overige goden is in dien kring geene plaats. Zij hebben geen werkelijkheid in de oogen van den dichter: zij zijn voor hem nu eens de onmisbare steunpilaren van het gebouw waarin zijne helden optreden, dan weer een dankbaar onderwerp voor fijne mythologiseerende kunstpoëzie, en eindelijk (nog het minst fictie) allegorie van de natuurkrachten, die hij erkent en uit kracht van zijne natuurvereering aanbidt. De wijze waarop dus Euripides de goden van Griekenland verder bejegent, moge ten opzichte van afwijkende sagen belangrijk zijn voor de geschiedenis der Grieksche mythologie, met betrekking tot zijne eigene opvattingen kan eene korte schets ter voltooiing voldoende heeten.

Apollo als god van Delphi zagen wij reeds hier boven gevonnisd. Bij den dichter, die Phoebus èn in de Electra en Orestes, èn in den Io zoo vinnig kritiseerde, kunnen wij aan mythische voorstellingen geene objectieve waarde toekennen: hoogstens kunnen wij den poëtischen takt roemen waarmede Euripides in zijne schildering de goddelijke figuren tooit met de pracht der oude mythen. Hier nadert de kunstpoëzie soms de naieve schildering van het oude geloof tot op verrassend kleinen

[1]) De mythologische gestalten van Hades en Thanatos geven in deze zaak weinig licht. Zie over hen aanteekening L.

afstand. Wanneer bijvoorbeeld het koor in de Alcestis herdenkt hoe eens Apollo, dienaar van Admetus, als herder zwierf door de valleien, dan zien wij bij de tonen van zijne syrinx de gansche bontharige kudde der wilde dieren naderen in lieflijke eendracht. En niet slechts de god des gezangs wordt hier bezongen, het is de zegenende kracht van den zomergloed des lichtgods, die over dit tafereel hare stralen uitgiet; want juist hier vindt de dichter, die de zon zoo wijsgeerig koel een χρυσεία βῶλος wist te noemen, in de Apollo-vereering een punt van aanraking. Is Helios, de lichtende hemel, een openbaring van die Aetherische kracht, die hij als God aanbidt, [1]) hij identificeert dien god even gemakkelijk met Apollo [2]) als hij Artemis en Selene aan Persephone gelijk stelt [3]). Slechts in zooverre heeft Apollo werkelijk eenige beteekenis voor den dichter, die overigens niet verzuimt aan den zoon van Leto in zijne tragedie eene plaats in te ruimen zooals de mythische geschiedenis die voor hem eischt. [4])

Wat Zeus' lievelingsdochter, de Aegis-dragende Athena aangaat: het is bijna ondenkbaar, dat een zoon van de stad der Erechthiden zou wagen haar goddelijkheid aan te randen: te innig was de strijdbare Pallas met hare lievelingsstad vereenigd, te luide verkondigde de acropolis haren lof. Geen

---

[1]) Alcest. 243. Helios naast Gaea aangeroepen. Hecub. 69 ὦ στεροπὰ Διός. cl. El. 866. ὦ τέθριππον Ἥλιον σέλας. Or. 1052. φέγγος θεοῦ. Andromeda fr. 122 de zon tegelijk πυρφόρος αἰθέρος ἀστήρ, en ἀθανάτα φλόξ genoemd.

[2]) Phaeth. fr. 781. vs. 12.

[3]) De theocrasie, die Macrobius I. 18. 6 in fr. 480 aanneemt: „δίσποτα φιλόδαφνε Βάκχε, Παιὰν Ἄπολλον εὐλυρε," berust m. i. slechts op het voorbijzien der interpunctie na Βάκχε. Het fragment is een aanroeping der beide te Delphi vereerde godheden.

[4]) Zie aanteekening M.

enkel woord van spot of twijfel komt over des dichters lippen, wanneer de Atheensche maagden in den Io haar aanroepen als „hare Athena, door Titan Prometheus' kunst uit het hoofd van den Olympiër te voorschijn gebracht." (Io. 454). Hoe zou het zelfs den vermetelen twijfelaar in de gedachte komen openlijk de waarheid in twijfel te trekken van een feit, dat immers voor aller oogen door Phidias' genooten in den oostelijken gevel van haar Parthenon was vereeuwigd? Hoe zou hij het beproeven de wonderbare opvoeding van Erichthonios, de moord op de Gorgo, den strijd met Poseidon te critiseeren, die hij allerwege in gevel-veld en tempelmuur zag verheerlijkt. Athena te onttronen ware niet slechts tempelschennis, het ware verraad aan het vaderland geweest. Hier paste geen twijfel, hier past slechts hulde aan de vroomheid der schare, zooals die wordt gebracht in het woord van Theseus (Suppl. 1227):

„Athena, Heerscheresse, 'k buig mij voor uw woord;
Want gij bestuurt mij, gij behoedt voor falen mij.
. . . . . .
. . . . . Zijt Gij dees veste welgezind
Dan wacht een veil'ge toekomst ons in uwe burcht." [1])

Slaan wij daarentegen een blik op Aphrodite dan is het ons, alsof de strijdvaardige dichter-wijsgeer zich te haren koste heeft willen schadeloos stellen voor den eerbied, dien hem zijns ondanks de speerdragende beschermster van zijne Acropolis had afgedwongen. De εὐσέβεια waarmede hij ook van zijn objectief en verlicht standpunt de godin, die zijne stad had

[1]) Suppl. 1227. vgl. Erechth. fr. 362. vs. 46., Hel. 1316. — Prometheus (Io. t. a. p.) neemt de plaats in van Hephaistos bij Pind. Ol. VII. 34, van Palaemon (een oude bijnaam van Heph.) bij Musaeus: Kinkel Epp. Gr. p. 225.; en van Hermes bij Paus. 3. 17. 3.

groot gemaakt, nadert, verdwijnt geheel zoodra er van de Anadyomene sprake is. Hier voelde de dichter zich vrijer, en toen hij eenmaal de volle kracht zijner scherpe polemiek tegen haar had gebezigd, bleef van de lachende Erycina niets over dan een naam die nu eens de cosmische kracht aanduidt welke de wereld vereenigt, dan weer den hartstocht, die gloed ademt door de meeste tragediën van onzen dichter. Als levenwekkende kracht hoorden wij Euripides, op het voetspoor trouwens van vroegere dichters en theosophen, haar zonder voorbehoud prijzen: alleen verdienen thans nog in verband daarmede de schoone regelen vermelding, die hij aan Aphrodite wijdt in den bekenden lofzang op Athenae (Med. 836). In deze welluidende verzen, die een pendant mogen heeten van Sophocles' koorzang op Colonus (Oed. Col. 668), prijst de dichter Attica's hoofdstad als boven alle andere steden begenadigd, „die stad waar de Erechthiden, de godenkinderen stammende uit de onverwonnen aarde, zich steeds laven aan heerlijke wijsheid, met lichten tred voortschrijdende in die lucht, wier helderheid ook Aphrodite lokt, om neder te zitten aan den Cephisus, de haren met rozen bekransd. Water scheppende uit den Attischen stroom, sprenkelt zij zegenrijken dauw over de tuinen en gaarden, en zendt te gelijk de Erotes uit naar de stad, de geesten dier reine liefde, die eene krachtige bewerkster is van alle wijsheid." Zie hier duidelijk weergegeven wat Euripides wil behouden van de goddelijkheid van Aphrodite. Terwijl hij in het algemeen in de samenvoeging der deelen waaruit het harmonisch geheel der wereld zich heeft ontwikkeld een goddelijk streven naar eenheid ziet, dat een eigenschap moet zijn van de scheppende godheid, erkent hij in de thans bestaande natuur nog een hooger streven naar eenheid en overeenstemming der deelen: eene harmonie tusschen het

element, dat den mensch omringt en den mensch zelf. Wel is die harmonie veelal verduisterd door den rampzaligen toestand, waarin de mensch zich in strijd met zijn aanleg bevindt, maar toch, door de eenheid van oorsprong, die tusschen het goddelijke en het menschelijke bestaat, wordt zij geeischt en soms kan zij zich openbaren. Dien harmonischen vrede- en vreugdebrengenden invloed van de goddelijke natuur, en wel voornamelijk van den onsterfelijken Aether noemt hij in de boven aangehaalde verzen Aphrodite: goddelijke persoonlijkheid kent hij die kracht zelve niet toe, hoogstens kan haar naam de mythische personificatie zijn van een karaktertrek zijner godheid. Maar eene diepere ethische beteekenis krijgt deze goddelijke begeerte naar harmonie, wanneer zij in den mensch wakker maakt de als erfdeel van zijn goddelijken aanleg in hem sluimerende liefde voor het *καλόν*, dat de hoogste openbaring is van het goede: wanneer de Eroten door Aphrodite uitgezonden „de medearbeiders worden tot rijkelijke en overvloedige wijsheid." Dan is zij de ware Urania, die in des menschen hart de „Liefde tot eene reine, goede en rechtvaardige ziel legt" (fr. 342). Met nadruk onderscheidt echter de dichter die liefde tot de wijsheid, tot het goede en het schoone, van den hartstocht dien Aphrodite in het volksgeloof vertegenwoordigt, [1]) de liefde die, ontaard van hare hooge roeping om te vereenigen wat edel is, booze drift is geworden. Maar al heeft de dichter de werking van dien hartstocht meer dan eenige andere aandoening tot onderwerp zijner tragedie gemaakt, deze Aphrodite houdt op het karakter der goddelijkheid te dragen en valt dus buiten onze beschouwing. [2])

[1]) Vgl. fr. 671. *ὁ δ' ἐς τὸ σῶφρον, ἐπ' ἀρετήν τ' ἄγων ἔρως*
ζηλωτὸς ἀνθρώποισιν, ὃν εἴην ἐγώ.

[2]) Zie aanteekening N.

Wat van de eigenlijke Olympische godheden gezegd werd, geldt natuurlijk in nog meerdere mate van de godheden van lageren rang, die ook reeds bij de voorgangers van onzen dichter de allegorie naderen. De nymfen, de Ἄραι, de Muzen, de Chariten, zijn voor Euripides zoo zeer fantasieën geworden, dat hare goddelijkheid niet eens meer bestrijding vraagt, evenmin als de Sirenen, Eirene, Eos, Themis, gestalten, die niets anders meer zijn dan poëtische belichaming van zedelijke eigenschappen of van verschijnselen in de natuur. [1])

Wijkt deze godenbeschouwing ook sterk af van het overgeleverde volksgeloof, Euripides stond daarmede niet tegenover zijn medeburgers. Alleen omdat velen van des dichters tijdgenooten waren gewend geraakt, de persoonlijke werkelijkheid der Olympiërs als eene onbesliste vraag te beschouwen, alleen omdat Euripides in eene stad leefde waar men zelfs op het tooneel de twijfelzucht als mode-ziekte bespot zag, kon deze dichter-wijsgeer zijn ongeloof en zijne nieuwe wijsbegeerte aan het volk verkondigen zonder te vreezen voor den vloek der „goddeloosheid." Wie met Aristophanes hem daarom zou willen vonnissen wegens atheïsme, die veroordeelt niet slechts hem maar een aanzienlijk deel van het denkend Athene. Maar hierin faalde Euripides, dat hij den Olympus heeft getracht te ontvolken, terwijl hem zelf die bezielende kracht der geloofsovertuiging ontbrak, welke onmisbaar is voor een ieder, die op wil treden als profeet van nieuwe godsdienstige gedachten.

---

[1]) Aanteekening O.

AANTEEKENINGEN OP HET ZESDE HOOFDSTUK.

A. (p. 380). Orphische sage van Dionysos-Zagreus. De inhoud der Orphische versie van de Dionysossage is als volgt: Dionysos-Zagreus, de zoon van Zeus en zijne dochter Persephone (dergelijke bloedschande is vooral in de latere mystiek niet zeldzaam) de lieveling zijns vaders wordt op Creta door de Cureten opgevoed en beschermd. (Dit is eene herhaling van de van ouds bekende Zeuslegende). Toch mag het den Cureten niet gelukken het kind tegen de woede der jaloersche Hera te beschermen. De Titanen, door de ijverzuchtige hemelkoningin naar Creta gezonden, grijpen den knaap onder het spel aan, verscheuren en verslinden hem; maar het hart wordt door Athena aan Zeus gebracht, die het opeet en daarna eenen nieuwen verheerlijkten Dionysos het leven geeft. (Eene herinnering aan de bekende Thebaansche sage volgens welke Zeus den ontijdig door Semele gebaarden zoon in zijne dij verbergt tot den dag dat zijn tijd vervuld is). — Niemand zal ontkennen dat in deze Orphische sage vele oude elementen zijn verborgen. Zagreus zelf is bij de oudere schrijvers nu eens als Dionysos, dan weer als Hades gansch niet onbekend (zie de aant. p. 119), en de combinatie met Persephone is op een eiland waar de Zeus- en Zagreus-dienst zoo nauw met die van de Magna Mater (in wie reeds het Griekenland van Euripides' tijd Demeter erkende) was verbonden, niet vreemd. Maar het eigenlijk Orphische, het symbolische in de sage: de geschiedenis van het door Zeus verslonden hart, en de geboorte van

den nieuwen Dionysos, die niet slechts met de wondergeboorte van Semele's zoon kan worden vergeleken, maar omtrent welke Lobeck (Agl. 613) terecht zegt: „*poeta pinguis absorptionis imagine usus est in quam Hesiodeae fabulae quae est de Metide* (Schol. *Theog.* 886) *similitudine deductus videtur,*" moge steunen op eene combinatie van oude traditiën; voor het bestaan van dit gedeelte der Orphische *theologie* in dezen tijd, ontbreekt, evenals voor Euripides' bekendheid met de phantastische afwijkingen dezer leer, elk positief bewijs. Bij iedere poging om aan deze gansche Orphische theologie reeds in de vijfde eeuw eene plaats aan te wijzen, blijft m. i. de afwezigheid van schriftelijk getuigenis dienaangaande vóór den tijd van Euphorion, dus vóór de derde eeuw een onoverkomelijk bezwaar. Euphorion (Schol. Lyc. 208 geciteerd bij Lob. t. a. p. p. 558) zegt:

„ἐμ πυρὶ Βακχέα δῖον ὑπὲρ φιάλης ἐβάλοντο"

en hij kent dus de Orphische sage, evenals zijne Alexandrijnsche tijdgenooten. Dat zij nu vóór dien tijd door de Grieksche schrijvers, ofschoon zij haar kenden, opzettelijk zou zijn verzwegen omdat zij tot de geheimen der Orphische mystiek behoorde, zooals Preller I. 582 veronderstelt, kan ik moeilijk gelooven, daar wij zelfs geene toespeling op de Dionysos-verslinding bij die schrijvers vinden [1]). En wie eenmaal toestemt dat uit de schriftelijke getuigenissen van den klassieken tijd ons nog niets van Dionysos-verslinding blijkt, zal ook niet met Voigt (Roscher's lexic. i. v. Dionysos p. 1056 vv.) in de offergebruiken van den Dionysos-dienst bewijzen voor het bestaan dier Orphische traditie zien. Al wordt dikwijls Dionysos in de gedaante van een stier afgebeeld (zie de Bacch. van Euripides, Euphorion fr. 14 Ἴη ταυροκέρωτι e. a.), dan volgt daaruit niet dat nu het offer van een stier aan Dionysos de nabootsing is van D's. eigene slachting (epitheta als ταυροφάγος Δ. bij Soph. fr. 692, zijn eigenaardig in strijd met zoodanige voorstelling) en even goed kan

[1]) „Profan-scribenten" noemt Preller hen. Deze verdeeling zelven tusschen profane en heilige schriften acht ik voor den klassieken tijd weinig gewettigd.

nist de latere symboliek de legende van gods gruwzamen dood met het stierenoffer hebben in verband gebracht.

B. (p. 381). Dat Euripides zijnen Aethergod dikwijls met den naam van den polytheistischen Oppergod heeft aangeduid, blijkt behalve uit het in den tekst geciteerde, ook reeds uit de pag. 312—324 aangehaalde plaatsen. De verzen, die daar tegenover staan, en in welke Zeus eenvoudig als een van de onmisbare personen in het technisch (polytheistisch) samenstel der tragedie optreedt, zooals o. a. Hipp. 1330, waar Artemis verklaart, dat Zeus zich van alle inmenging heeft onthouden (eene bewering, die natuurlijk van Euripides' philosophisch standpunt eene absurditeit zou zijn), gaan wij, als voor ons onderzoek zonder belang, stilzwijgend voorbij. Meer aandacht verdienen de plaatsen, waar te midden van eene polytheistische voorstelling enkele uitdrukkingen aan des dichters philosophische opvatting herinneren. Ik noem slechts twee voorbeelden:

Troad. 1077. μέλει μέλει μοι, τάδ' εἰ φρονεῖς ἄναξ
οὐράνιον ἕδρανον ἐπιβεβώς
αἰθέρα τ' ἐμᾶς πόλεος ὀλομένας.

Hier weerhoudt de vereenzelviging van den mythologischen Zeus met de godheid des Aethers in wie de dichter verklaarde te gelooven, de Trojaansche vrouwen niet ernstigen twijfel ten opzichte van zijne gerechtige voorzienigheid te opperen. Het zelfde geldt eenigermate van:

Phoen. 84. ἀλλ' ὦ φαεννὰς οὐρανοῦ ναίων πτύχας
Ζεῦ τῶνδε ἡμᾶς, ὃς δὲ σύμβασιν τίκνεις.
χρὴ δ', εἰ τορὸς πέφυκας, οὐκ ἐὰν βροτῶν
τὸν αὐτὸν ἀεὶ δυστυχῆ καθιστάναι.

waar in de eerste regels de gedachte aan des dichters philosophische godheid niet ver is maar in de twee laatste de sceptische crisis aangaande de goden des volksgeloofs de overhand krijgt. In de zelfde tragedie vinden wij vs. 1010 „μὰ τὸν μετ' ἄστρων Ζῆν'." De identificatie met het hemellicht is hier zoo frappant dat de Scholiast interpreteert „τὸν ἥλιον," niet onjuist in zooverre als ἥλιος niet slechts

de zon, maar ook den ganschen lichtenden hemel vertegenwoordigt (zie p. 318 en 366). Verder zie men Iph. A. 1506, Cycl. 352.

C. (p. 383). Zeus Chthonios. Homerus Il. IX. 457. Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια. Hesiod. ἔργ. 465, εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημητέρι θ' ἁγνῇ. Vgl. Preller Gr. Myth. I. 655 en 660. Roscher i. v., Hades 1784 over de vereering van Hades onder den naam van Ζεὺς Εὐβουλεύς. — De Idaeische grot op Creta gedenkt Euripides o. a. *Bacch.* 120.

D. (p. 397). Het is onnoodig hier de plaatsen op te sommen waar Dionysos in zijne mythologische gedaante door Eur. wordt herdacht; maar daar de Parnassus waarschijnlijk een van de oudste punten van Dionysos-vereering was en zich dus aldaar wellicht het Chthonische karakter van den God der vruchtbaarheid, dat ook doorstraalt in de geciteerde verzen van de Bacchen, eenigszins bewaard heeft, is het van belang op te merken met hoe groote sympathie Euripides telkens den Parnassischen Bacchus-dienst bespreekt. Zie o. a. Bacch. 559, Phoen. 226, Iph. T. 1243, Io 714, fragm. 752 en cf. Voigt t. a. p. 1042.

E. (p. 398). Theocrasie. De theocrasie, de vermenging van twee godenbegrippen of meerdere tot een, komt uit den aard der zaak meer voor bij afnemend geloof in de polytheistische goden, hoewel zij ook reeds in den bloeitijd des polytheismus b.v. bij Aeschylus zich vertoonde. Nergens vinden wij de theocrasie sterker dan in de Orphische gedichten. Bij Euripides, ook in dit opzicht een spiegel van zijnen tijd verdienen voornamelijk de volgende gevallen vermelding: Gelijk Demeter in de besproken plaats (Bacch. 276) met Gaea wordt gelijk gesteld, zoo Hel. 1301 met Cybele: het is op die plaats geene gewone naamsverwisseling; de geheele mythe van Demeter en van haar verloren dochter, de mythe dus van de Eleusinische Demeter wordt hier op de Magna Mater overgebracht, wanneer de dichter beschrijft hoe

ὀρεία ποτὲ δρομάδι κώλῳ
μάτηρ θεῶν ἐτύθη.

In verband hiermede is het feit niet zonder beteekenis dat te Cnosos op Creta, eene stad, die om haren Zeus- en Rheadienst beroemd was (Bursian Gr. G. II. 534 e. a.), Demeter als beschermgodin der stad prijkt op de munten en dat volgens beweren der Cnosiërs Demeter aan hen en niet aan de Atheners het eerst de vruchten des velds heeft geschonken.

Ook in de Phoenissae (685) vinden wij dergelijke theocrasie:

ἀν διώνυμοι θεαὶ
Περσέφασσα καὶ φίλα
Δαμάτηρ, θεὰ
πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τρόφος etc.

„Tweenamig" heeten hier de „πυρφόροι θεαί": de ééne om haar dubbel karakter als Kore, godin der bovenwereld en Persephone „aller heerscheres" (in dien zin als haar Echtgenoot „aller vorst" πάντων Κύριος of Πολυδέκτης heet), — Demeter echter omdat zij in waarheid Γῆ μήτηρ is, (σεμνὰν ματέρα Io 1886), zooals de schol. zeer juist verklaart: „διώνυμοι παρ' ὅσον ἡ μὲν „Κόρη" καὶ „Περσεφόνη," ἡ δὲ „Δημήτηρ" καὶ „Γῆ" ὀνομάζεται." Het verdient opmerking, dat de Chthonische godheden van Eleusis (πυρφόροι θεαί vs. 687, cl. Schol. en vgl. Eur. Suppl. 260 „θεούς τε καὶ γῆν τήν τε πυρφόρον θεὰν Δήμητρα θέμεναι μάρτυρ' ἡλίου τε φῶς," welk vers eveneens het karakter der theocrasie draagt), hier door het koor ter hulpe van Thebe, de stad van Dionysos worden geroepen: de Eleusinische Demeter is het dus, die door den dichter met Gaea wordt vereenzelvigd.

Verdere sporen van theocrasie vinden wij in het reeds besproken gelijkstellen van Zeus en Helios (zie pag. 425), van Helios en Apollo (Phaethon fr. 781. vs. 12, aan Helios gericht: Ἀπόλλω δ' ἐν βροτοῖς τ' ὀρθῶς καλεῖ, ὅστις τὰ σιγῶντ' ὀνόματ' οἶδε δαιμόνων (woordspeling met Ἀπόλλων en ἀπόλλυμι), van Zeus en Hades in het reeds behandelde fragment 904 uit de Cretes (zie pag. 383). In verband met deze laatste opvatting heet Persephone Orest. 964 καλλίπαις θεά, terwijl de glans van haar fakkellicht door den dichter

als het licht van de maan wordt verklaard, wanneer hij (Phaeth. fr. 781. 55) haar toespreekt: „σὺ δ' ὦ πυρὸς δέσποινα Δήμητρος Κόρη." — Zoo wordt zij tot ééne persoon met Artemis-Hecate met wie Aeschylus haar vereenzelvigde toen hij Artemis Demeters dochter noemde. (Herod. II. 156). Deze vereeniging volgt ook Euripides. Hecate is godin van de maan, maar toch noemt hij haar Io 1049 „Εἰνοδία θύγατερ Δάματρος" (vgl. ook den Homerischen hymnus aan Dem. vs. 24. 52 vv. waar Hecate met de Eleusinische godheden in nauw verband wordt gebracht, terwijl zij in Hesiodus' theogonie (vs. 411) éénig kind van Perses en Asteria heette). In aansluiting aan Aeschylus die (Suppl. 696) Artemis-Hecate reeds als beschermster der geboorte had bezongen, vereenigt nu ook Euripides de παῖς Λατοῦς Ἑκάτα (even verder vs. 175 met eene voor zijn geloof beteekenisvolle willekeur door hem als λιπαροζώνου θυγάτηρ Ἀελίου Σελήναια begroet [1]) met Eileithuia die in de Ilias kind van Hera, bij Hesiodus dochter van Hera en Zeus had geheeten maar die Eur. (Hipp. 166) τὰν εὔλοχον οὐρανίαν τόξων μεδέουσαν Ἄρτεμιν noemt. Vgl. Suppl. 958: Artemis λοχία.

Als verdere sporen van theocrasie op ander gebied verdienen nog vermelding: fr. 1011. Serv. ad Aen. VII. 337 „*tibi nomina mille:*" secundum Euripidem in cuius tragoedia dicit Furia, se non esse unius potestatem, sed *se fortunam, se Nemesin, se fatum, se esse necessitatem*" en fr. 117 ὦ παῖ Διώνης = Θυώνης d. i. Σεμέλης.

F. (p. 400). Verband van den Dionysus-dienst met de Eleus. mysteriën. Hoewel Euripides in de Bacchen niet uitdrukkelijk er op wijst dat juist om dit verband (dat hij overigens noch kon noch wilde voorbijzien) de orgiastische Dionysos-vereering eerbied en hulde verdiende, brengt hij soms opzettelijk door de keuze zijner woorden den toeschouwer de Eleusinia in de gedachten. Ik noem vs. 69 „μελάθροις ἔκτοπος ἔστω, στόμα τ' εὔφημον ἅπας ἐξοσιούσθω," vergeleken met de

[1]) De conjectuur van Badham en Nauck θύγατερ ἁ Λατοῦς acht ik niet gewettigd door deze afwijking.

πρόρρησις v. d. hierophant: zie Hermann G. A. p. 282. 13, Lobeck p. 15 en vooral Arist. Ran. 354. Het vers 73 dat ik citeerde doet iederen lezer denken aan de bekende zaligsprekingen van hen die de mysteriën kennen. Bij vs. 903 „εὐδαίμων ὃς ἐκ θάλασσας ἔφυγε χεῖμα λιμένα δ' ἔκιχεν," wijst Wecklein zeer terecht op het Eleusinische ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον. Overigens verdient te worden opgemerkt, dat ook Hel. 1359 de orgiastische Dionysos-vereering met den dienst van Demeter-Cybele in verband wordt gebracht.

G. (p. 403). ἀλγεῖ γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν ᾠσθημένος. De bedoeling van den dichter is zonder twijfel de negatie οὐδὲν met ἀλγεῖ te verbinden en door het participium de reden aan te duiden waarom de doode kan geacht worden geen smart te lijden. ᾠσθημένος is in dit verband zonder zin want er moet juist gezegd worden dat de doode *geen* kwaad gevoelt, cf. fragm. 830. οἱ δ' ὀλωλότες οὐδὲν νοσοῦσιν οὐδὲ κέκτηνται κακά. Hermann stelt ἠσσημένος voor, maar ook dat helpt niet. Het corrupte woord is ontstaan uit eene uitdrukking die „onbewust" beteekent. Dit denkbeeld drukt het verbum ἐπιλανθάνεσθαι (of het simplex dat bij de tragici even gebruikelijk is) uit. Zie o. a. de negatie van de gedachte die Andromache hier verkondigt, Troad. 502. „οὐδ' ὁ θανὼν ἐπιλάθεται ἀλγέων." Ik geloof daarom dat na οὐδὲν moet worden geïnterpungeerd, en daarna ᾠσθημένος in λελησμένος moet worden veranderd: „ἀλγεῖ γὰρ οὐδέν, τῶν κακῶν λελησμένος."

H. (p. 406). Sporen van Heracliteïsche wijsheid vinden wij in de Alcestis niet in duidelijke navolgingen, maar in de onzen dichter ook elders eigene wijze van spelen met de woorden van Heraclitus in anderen dan den oorspronkelijken zin. Men vergelijke met Heraclitus' bekende uitspraak (fr. 59. Plut. *Cons. ad. Apoll.* 10 geëmendeerd door Zeller) „τωὐτὸ τὸ ζῶν καὶ τὸ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον," het gesprek tusschen Herakles en Admetus vs. 518—530, vooral 521, „ἔστι δὲ κοὐκέτ' ἔστιν"; en 527, „χωρὶς τό τ' εἶναι καὶ τὸ μὴ νομίζεται," met Admetus' antwoord: „σὺ τῇδε κοίνεις Ἡράκλεις, κείνῃ δ' ἐγώ." Dat zelfde spelen met de wijsgeerige

uitdrukkingen vindt men Alc. 142 ΘΕΡ. καὶ ζῶσαν εἰπεῖν καὶ θανοῦσαν ἔστι σοι. ΧΟΡ. καὶ πῶς ἂν αὐτὸς κατθάνοι τε καὶ βλέποι.

I. (p. 407). Hetzelfde, als van Polyxena, geldt van Euadne, die zich (Suppl. 990) den dood geeft om met haren man te worden verbrand. Wat zij van den Hades wacht (1016—1024) overtreft niet veel de gewone opvattingen van het rijk van Pluto. Evenmin geeft Kreon's zoon Menoikeus (in de Phoenissae) eenig bewijs van hoogere voorstellingen aangaande het leven aan de andere zijde van het graf. (Zie vs. 1013).

J. (p. 410). *De cultus* van afgestorvenen, in den Griekschen godsdienst van zeer groote beteekenis, zou bij Euripides meer onze aandacht verdienen indien niet zijne houding tegenover dezen vereeringsvorm zoo wankel was. De talrijke plaatsen die het *pro* en *contra* van eenen bepaalden doodendienst bepleiten, acht ik niet noodig hier volledig te citeeren, alleen de belangrijkste gevallen stip ik aan. In de Alcestis brengt Pheres aan zijne gestorvene schoondochter lijkoffers: „χαῖρε, κἂν Ἅιδου δόμοις εὖ σοι γένοιτο" (Alc. 1002), het koor erkent dan ook in haar een weldoende daemon, en Admetus verklaart het de plicht van den vrome aan de doode eer te bewijzen, (1092 κείνην ὅπουπέρ ἐστι τιμᾶσθαι χρεών). Deze eerbewijzen staan in verband met de voorstelling van het voortbestaan der schimmen, die — in overeenstemming met de traditie in Polydorus (Hecabe) — worden voorgesteld, als van het lichaam gescheiden, maar door haren toestand als gestorvenen met bovenmenschelijke gave (kennis van de toekomst enz.) bedeeld. Het meest begeerlijke lijkoffer is ook in de tragedie nog het levenwekkende menschenbloed. Dat eischt de schim van Achilles in Hecabe, en daardoor verzoend is die schim als daemon in staat den Grieken eene hulp te verleenen die anders slechts onsterfelijke goden kunnen brengen. Deze voorstelling echter als een van de openbaringen van Euripides onsterfelijkheidsgeloof te beschouwen acht ik niet gewettigd, wanneer wij letten op de critiek die Andromache (Troad. 619) dienaangaande uitspreekt, „τέθνηκέ σοι

παῖς πρὸς τάφῳ Πολυξένη σφαγεῖσ' Ἀχιλλέως δῶρον ἀψύχῳ νεκρῷ."
Wat de bekende aanroeping van de schim van Agamemnon (Electr. 677) aangaat, nog afgezien van het feit dat Euripides hier met eene traditie te doen heeft (immers ook Sophocles en Aeschylus hadden deze scène beschreven), verdient te worden opgemerkt, dat wel Electra zegt „παντ', οἶδ', ἀκούει τάδε πατήρ" maar Orestes te kennen geeft dat hij zeer twijfelt of Agamemnon zijne kinderen wel hooren kan. De zelfde aarzeling vindt men bij Megara: Herc. fur. 490. Tegen den cultus zelf vinden we Hecuba naar aanleiding van den kleinen Astyanax opponeeren, Troad. 1246.

δοκῶ δὲ τοῖς θανοῦσι διαφέρειν βραχὺ
εἰ πλουτίων τις τεύξεται κτερισμάτων
κενὸν δὲ γαύρωμ' ἐστὶ τῶν ζώντων τάδε.

Eene dergelijke aanroeping als in Electra vindt men in de Helena. Menelaus roept hier den gestorvenen Proteus aan maar tegelijk met deze aanroeping wordt door den niet zeer kieschen Menelaos op bijna cynische wijze kritiek geoefend over de aanbidding der gestorvenen: vs. 962—965, wanneer hij tot Theonoe zegt:

λέξω ταῦ' ἀμφὶ μνῆμα σοῦ πατρὸς πεσών·
„ὦ γέρον, ὃς οἰκεῖς τόνδε λάϊνον τάφον,
ἀπόδος, ἀπαιτῶ τὴν ἐμὴν θάμαρτά σε,
ἣν Ζεὺς ἔπεμψε δεῦρό σοι σώζειν ἐμοί."

maar daar van het hooge standpunt zijner verlichtheid bijvoegt (als 't ware de even verlichte toeschouwers ter zijde waarschuwende, dat zij hem toch niet voor bekrompen en ouderwetsch genoeg houden moeten om dergelijke dingen nog te gelooven):

οἰδ' οὐνεχ' ἡμῖν οὔποτ' ἀποδώσει θανών,
ἀλλ' ἥδε πατέρα νέρθεν ἀνακαλούμενον
οὐκ ἀξιώσει τὸν πρὶν εὐκλεέστατον
κακῶς ἀκοῦσαι.

Voegt men hier nog bij plaatsen als Polyid. fr. 641, „ἀνθρώπων δὲ μαίνονται φρένες ὅταν θανοῦσι πέμπονται κενάς," dan blijkt dat, hoe ook Euripides' meeningen aangaande den dood zijn geweest, zijne sympathie voor traditioneele *cultus* en vooral *aanroeping* der dooden

met de voorstellingen die daaraan ten grondslag liggen (de bezieling der gestorvenen door bloed enz.), zeer gering was en dat men daaraan geene argumenten voor zijn onsterfelijkheidsgeloof kan ontleenen.

K. (p. 416). Het fragment uit Lactantius (inst. 5. 15. 11) wordt door Nauck gewraakt. M. i. echter heeft het niets dat met recht on-euripideïsch kan heeten. Dat Lactantius „in caelo" zegt, waar Euripides waarschijnlijk ἐν θεοῖς of τοῖς θεοῖς heeft gezegd, is in overeenstemming met de gewoonte der Kerkvaders, die nu eenmaal evenals de Stoici, de Neo-pythagorei en anderen de methode hadden de uitdrukkingen der oudere schrijvers in hun eigen taal te vertolken. (Zie o. a. fr. 904, waar Clemens Alexandrinus in den lofzang aan den Cretensischen God „Ζεὺς εἴτ' Ἅιδης" bemerkt dat Euripides „Πατέρα καὶ Υἱὸν οὐκ οἶδ' ὅπως αἰνίσσεται"). Maar te meer acht ik het waarschijnlijk dat Lactantius werkelijk Euripides en geen ander citeerde omdat de woorden zelf niets dan eene herhaling zijn van het zeer bekende gezegde van Heraclitus: „τῷ θεῷ καλὰ πάντα, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια.

L. (p. 591). *Thanatos* en *Hades*. Ofschoon de figuur van den Doodsgod geene opheldering omtrent des dichters onsterfelijkheidsgeloof geeft, verdient zij toch om hare eigenaardige behandeling eenige oogenblikken onze aandacht. Thanatos, die bij Homerus slechts als broeder van Hypnos wordt vermeld (Il. XIV. 231. XVI. 672), doch niet nader wordt omschreven, is gaandeweg meer een werkelijke persoon geworden. Terwijl hij in de Ilias XVI. 454 slechts als dienende godheid (even weinig zelfstandig werkend als b. v. Iris) optreedt, (om Sarpedon's lijk naar Lycië te brengen), vinden wij hem in de Alcestis van Euripides als ἱερεὺς θανόντων (Alc. 25), zelfstandig deelnemen aan het geheele proces van het sterven. Wel is hij *gezonden* (49) om de menschen te dooden, maar er ligt ook voor hem zelf eene eer in de plechtigheid der begrafenis, en een genot in de jeugd der stervenden (56). Hij draagt een mes, om de dooden het haar af te snijden (*ibid.* 76. cf. Verg. Aen. IV. 683 waar dit

door Proserpina wordt gedaan), voorts draagt hij een zwarten mantel. Deze uitvoerige schildering is zonder twijfel geen gevolg van iets anders dan vrijheid tegenover de traditie. De vroegere kunst had wel is waar den Dood afgebeeld (o. a. op de kist van Kypselos, Paus. V. 18. 1: Nyx met hare beide zoons Hypnos en Thanatos „διεστραμμένους ἀμφοτέρους τοὺς πόδας" en Thanatos gelijk aan een slapende), maar een individueel zelfstandig bestaan als van de Nymfen, Iris, de Gorgo, en dergelijke godheden bezat daarom de doodsgod nog evenmin als de macht tot handelend optreden. De zwarte knaap met zijn sluimerend aangezicht personifieert het *gestorven zijn*, niet het *doen sterven*. Bij Aeschylus vinden wij van den Dood slechts algemeene karakter-trekken, die op het levenseinde betrekking hebben, geschilderd. (Klausen Aesch. theol. p. 60). — Aesch. fr. 264. „ὦ θάνατε Παιάν" bevat niet de erkenning van persoonlijkheid. Dit is op de zelfde wijze abstract bedoeld als Eur. Hipp. 1373. „καί μοι θάνατος Παιὰν ἔλθοι." Over Sophocles zie Lübker p. 30.

De voorstelling van den strijd met den Dood, in Eur's. Alcestis was evenwel geene inventie van Euripides. Bij Schol. Il. Z. 153, verhaalt Pherecydes het binden van den Dood door Sisyphus (dien Theognis 703 trouwens uit den Hades laat ontsnappen „πείσας Περσεφόνην αἱμυλίοισι λόγοις") en op den Indischen oorsprong der mythe is gewezen door Patin Etudes s. Eur. I. 199; zie ook Dr. Warren progr. Gymn. Dordrac. Ann. 1884. Maar het bijzondere bij Euripides is de krasse individualiseering van deze allegorische figuur zooals die blijkt uit de zelfstandige houding van Thanatos in zijn gesprek met Apollo. Intusschen verhindert dit niet, dat de persoon van Thanatos gedurende een groot deel van de tragedie in Hades opgaat, (zie o. a. vs. 261, ἄγει μέ τις.... ὑπ' ὀφρύσι κυανανγέσι βλέπων πτερωτὸς Ἅιδας) of door Hermes Chthonios wordt vervangen (vs. 743 πρόξρων τε χθόνιός θ' Ἑρμῆς Ἅιδής τε δέχοιτο) en dan plotseling 844 weer wordt opgenomen: Heracles hoopt hem te vinden πίνοντα τύμβου πλήσιον προσφαγμάτων; daar zal hij hem Alcestis ontrukken, en gelukt dat niet, dan wil hij afdalen „Κόρης Ἄνακτος τ' εἰς ἀνηλίους δόμους" en van dezen haar terug vragen. Hier is dus weer onderscheid

gemaakt tusschen Hades en Thanatos; evenzoo wanneer even later Admetus zegt: „Ἅιδῃ Θάνατος παρέδωκεν." Wanneer daarentegen Heracles (ibid 1140) hem δαιμόνων τὸν κύριον noemt, is men weer veeleer geneigd aan identificatie met Hades te denken. Deze verwisseling van beider namen is wel een bewijs, hoe weinig Euripides aan de door hem gevolgde voorstelling hecht.

Med. 1110 is Thanatos weer de ψυχοπομπός: „εἰ δὲ κυρήσει δαίμων οὗτος, φροῦδος ἐς Ἅιδην Θάνατος προφέρων σώματα τέκνων."

De voorstellingen van Hades wijken verder van de gewone mythologie niet af. Alc. 225 φόνιος Ἅιδης laat zich vergelijken met Soph. Oed. Col. 1689 κατά με φόνιος Ἅιδης ἕλοι; dat hier doodsgod en doodslot beide door Hades worden uitgedrukt, komt overeen met Aesch. Ag. 667 waar 't sterven πόντιος ἀϊδής heet. — Hades' rijk volgens de volksvoorstelling met Charon als veerman, Alc. 252 cf. 440, zie verder Hipp. 56, Heracl. 218, Hecub. 1. 1105. 1119. Evenzeer is de gewone mythologie gevolgd bij de Κῆρες, die Euripides echter niet meer uitsluitend als vertegenwoordigsters van den gewelddadigen dood noemt, (zie o. a. Herc. fur. 480, ibid 870) en die hij t. a. p. als Hades' dochters voorstelt, cf. vs. 484 Ἅιδην νομίζων πενθερόν.

M. (p. 418). *Apollo.* Volledigheidshalve vermeld ik de volgende plaatsen waar Apollo objectief zonder polemische inmenging van eigen gedachte door den dichter wordt genoemd: Androm. 1010 is hij met Poseidon hoofdbeschermer van Ilios. Troad. 253 wordt door Hecuba gezegd dat hij aan Cassandra γέρας ἔδωκ' ἄλεκτρον ζόαν. Cassandra zelf spreekt van de „στέφη τοῦ φιλτάτου μοι θεῶν" (ibid 451.) [Overigens kan eene vergelijking met de Cassandra in Aeschylus' Agamemnon ons duidelijk maken hoezeer de tragische beteekenis van hare verhouding tot Apollo in kracht verliest door het ongeloof van den dichter der Troades]. Iph. Taur. 1250 wordt het dooden van Pytho herdacht. Teleph. fr. 705 wordt Apollo door den Mysiër Telephos als Λύκιος aangeroepen. Verder is de parodus van den Io in den lof van Delphi's God even uitvoerig als de verdere gang dezer tragedie in polemiek tegen zijne ethische persoonlijkheid. Wat